中国文化的重建

余英时 著

断裂的时代，如何重建我们的文化
碎片化时代，如何看清中国的未来
史学大家余英时先生为今天的中国找灵魂



中信出版社 CHINA CITIC PRESS

余英时说：

中国史上的成王败寇大致有一个共同的特征，即其人多为社会边缘的人物。

“中国人”这个名词自正式出现在春秋时代以来，便是一个文化概念，而不是政治概念。对中国人而言，文化才是第一序的观念，国家则是第二序以下的观念。

一百多年来，中国绝大多数人都在追求这样一种合理的秩序。在这一追求中，知识人的责任最大，这是中国特有的文化传统。所以中国知识人在自己的专业之外，还必须发挥公共知识人的批判精神，不为“势”或“钱”所屈服。

这一百年来，中国知识分子一方面自动撤退到中国文化的边缘，另一方面又始终徘徊在西方文化的边缘，好像大海上迷失了的一叶孤舟，两边都靠不上岸。

我们希望重建的文化，也必须靠日积月累的工夫，不可能一朝一夕即立竿见影的。





ISBN 978-7-5086-2740-3

www.publish.citic.com

定价：28.00元

中国文化的重建

余英时

中信出版社
CHINA CITIC PRESS

图书在版编目（CIP）数据

中国文化的重建/（美）余英时著.—北京：中信出版社，2011.5
ISBN 978-7-5086-2740-3

Ⅰ.中…　Ⅱ.余…　Ⅲ.①中国历史：近代史—研究 ②中国历史：现代史—研究
Ⅳ.K250.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2011）第052489号

中国文化的重建
ZHONGGUO WENHUA DE CHONGJIAN

著　者：［美］余英时
策划推广：中信出版社（China CITIC Press）
出版发行：中信出版集团股份有限公司（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座　邮编　100029）
（CITIC Publishing Group）
承 印 者：北京通州皇家印刷厂
开　本：880mm×1230mm　1/32　印　张：7.75　字　数：140千字
版　次：2011年5月第1版　印　次：2011年5月第1次印刷
书　号：ISBN 978-7-5086-2740-3/K·183
定　价：28.00元

http://www.publish.citic.com　服务热线：010-84849283
E-mail：sales@citicpub.com　服务传真：010-84849000
author@citicpub.com

自　序

余英时

本书集结了我在一九八八——一九九一这三年间讨论文化和思想问题的文字。其中只有两三篇短文早于一九八八年。《论文化超越》一文是根据一九八八年九月在香港公开讲演的记录修改而成的。《中国近代个人观的改变》和《自我的失落与重建》也是在讲词的基础上整理成篇的。讲词自然比不上撰写的文字那样结构紧凑和推理谨严。但讲词也有一个长处，即根据一两个中心观点和讲演纲要作临场的发挥，往往能收到思想奔放和视野广阔的效果。这次收入本书，我对这三篇讲词都曾作了大幅度的修改和增删，有些讲词不只改动过一次，甚至在校稿时期还不断字斟句酌，以期尽量减少口语松弛的毛病。

本书所收的都是属于通论性质的文字，学院式的论文概未

入选。我不敢用“雅俗共赏”四个字作选文的标准，我的目标毋宁是“雅俗共解”。我希望没有受过任何专业训练但关心中国现代的文化和思想问题的读者都能看得懂本书所选收的文字。如果允许我说一句坦白的话，这些通论文字实在比学院式的论文更难下笔。每选定一题，我事先都必须广泛地阅读有关的参考资料和反复思量，然后才敢动手。即使有些是平时已读过的书籍，在写作时仍然要详细检查一遍。由于通论性文字所依据的知识背景远为广阔，因此准备工夫往往需时甚多。实际写作反而是最轻松的一步了。本书各文都是卑之无甚高论。我唯一能保证的是我尽可能不说毫无根据或自己并不相信的话。我严格要求自己对读者负责。

本书定名为“中国文化的重建”因为所收各篇大体都可以包括在这个主题之内。但讨论中国文化有时不能不旁引西方以资参证，讨论中国文化的现代变迁有时也不免要上溯古代以明源流。更重要的是，中国文化与现代的变迁这两个主题在本书中不是孤立的，而是密切相关的。本书的主要旨趣正是要从现代变迁中窥测中国文化的新动向。

一九九二年八月二十三日　序于普林斯顿

目 录

论文化超越

“文化”是什么？这是很难答复的问题。现在西方人对“文化”这个名词用得很滥，人类学家可以分析出一两百个关于“文化”的定义，而且还不完备。甚至黑社会或吸毒也可以被称为某种“文化”。在这里姑且采用最普通的说法，即文化是一个民族的生活方式，主要是精神生活方面的事，如思想、学术、宗教、艺术之类，而关键尤其在“方式”两个字上。如果用结构功能派社会学的名词，即相当于“文化系统”（Culture System），大致以规范与价值为主。一切民族都有大致相同的精神生活——如宗教、学术、艺术之类，但“方式”各有不同。这是我的理解。如果我们把文化和政治、经济等并列起来，我们要强调的一点是文化也有它相对独立的领域。这是韦伯（Max Weber）以来所逐渐建立起来的一种共识。在实际人生

中，政治、经济、文化等当然是互相联系，浑然一片的。但分析起来，这几个主要的生活领域又各有独立自主的运作规范。说“相对独立”而不说“绝对独立”，这是因为各领域互相牵涉、相互影响。例如经济生活有它自己的特殊规律，但这种规律又达不到物理规律那样高度的稳定性、准确性，这是因为经济生活免不了受其他领域的干扰。经济学在所有社会科学中是最接近自然科学那种严格性的一门学问，但由于其他生活领域的随时干扰，经济学家的预言也往往有失效的情形。这个例子可以说明“人”的科学的麻烦。政治和文化更是如此。不过如果我们细心观察，政治或文化虽更难找出“规律”，却也不是杂乱无章，而是各有其运行的规范。例如阿克顿（Lord Acton）的名言“权力使人腐化，绝对的权力使人绝对的腐化”，便可以说是政治生活中的一条“规律”。但是一般而言，政治或文化较不易接受形式化的系统处理，这样的“规律”要想加以普遍化、系统化是很困难的。和经济或政治一样，文化也是一个相对独立的生活领域，它影响其他领域，也受其他领域的影响。说文化是一个相对独立的领域也就是肯定“文化超越”——相对的而非绝对的“超越”。

不幸得很，文化的超越性在近代特别受到普遍的怀疑。即使口头上有时不得不承认文化也有重要功能的人，在内心深处恐怕仍然是很有保留的。为什么会有这种情形发生呢？认真解答起来是很费事的。简单地说，我们必须注视现代“决定论”

意识的泛滥。所谓“决定论”即指有些事象本身没有自性而是被其他的东西或力量决定的。这不是专指马克思派的唯物史观决定论而言。唯物史观不过是其中最著名的一种形态而已。事实上，在各个思想学术的领域内，我们都可以找到“决定论”。但是现代的各种“决定论”又不是任意的，它们的背后有几个共同的“基本假定”。大致说来，这些“假定”包括：物质决定精神，有形的决定无形的，具体的决定抽象的，粗糙的决定精致的，下层的决定上层的，卑微的决定高贵的，深层的决定表面的，等等。“决定论”的另一面则是“化约论”，在分析过程中，我们只要把上列的次序颠倒过来便可以完成任务了。不能否认，决定论和化约论在自然科学研究上有其效用和必要性，而且这两种思想模式也是从科学方面移植到人文方面的。“决定论”在科学（如物理学）上是否成立，以及在哪个层次上成立，这只有科学家才能判断，我在这里只是要指出：在人文社会科学领域内，“决定论”确实是一个占有主流地位的观点。不但如此，“决定论”挟着科学的权威侵入了通俗思想，影响了一般人的观念。建立在上述几个“基本假定”上的决定论思潮自然排斥了文化超越的观念。因此，现代一般人对宗教和一切其他的精神力量都看得很淡，而对于具体有形的东西则加以重视，例如钱或势（权力）。有钱可以得到你所想要的一切，有权更可以直截了当地为所欲为，这是指一般世俗观念而言。以中国而言，过去便已有“一朝权在手，便把令来行”和“钱

能通神”等等谚语。但在传统社会中宗教和道德还多少有一些限制作用，使人不敢肆无忌惮，今天则是百无禁忌了。在一般知识界，“决定论”的表现当然不是这样赤裸裸的，而是以理论的形式出现，例如经济决定论，或“政治是决定一切的”之类。总之，文化——如思想、观念等——既是无形的、不可捉摸的，又是可以由人操纵的，似乎只能是被决定的东西。历史学家也是如此。他们不怀疑思想随社会经济的变迁而改变，但一说到思想也有支配社会经济变动的力量，他们终不免要踌躇不前了。马克思说哲学的真正任务不是解释而是改变世界。这句话许多人都引用，但是似乎很少人肯深探其中的含义。

为什么“决定论”在现代特别有吸引力呢？这又是一个难以说清楚的问题。我只能在这里提出一个心理上的解释。现代社会一方面变得非常复杂，另一方面又失去了以前那种整合性的信仰（如上帝、天、天理之类）。个人面对着外面种种巨大的力量，好像一叶扁舟飘荡在暴风雨的大海之上，身不由己。存在主义者所说的惶恐、失落、虚无、焦虑、怖栗等等心理状态确是真实的。在这种情况下，个人完全没有安全感，一定要找到某些可靠的东西才能有活下去的勇气。这宇宙、这社会如果全都是不定的，我们又将何以自处？相反的，如果宇宙是有规律的，社会也是有规律的，那么只要我们找到了这些决定性的规律，我们的安全便有保证了。我们可以尽量使自己的行为符合规律，宇宙和社会将不复是充满着危险的陌生处所了。这

个心理的解释并不是我杜撰的。一九五七年在纽约召开的一次有关决定论的哲学会议上，著名的科学哲学家布里奇曼（Percy W. Bridgman）曾指出：主张决定论的物理学家往往不甘心接受量子力学上的“不定原则”。这种拒斥并非出于科学上的理由，而是出于科学以外的情感原因。爱因斯坦的名言“上帝不掷骰子”便生动地表达了这种情感。决定论的物理学家向往着一个“友好的宇宙”，这就必须肯定宇宙具有普遍而永恒的规律性。科学家尚且如此，一般人更可想而知。许多社会科学家和历史学家强调社会发展决定论恐怕也不免夹杂了学术以外的情感动机吧！

我没有能力也没有意图排斥一切“决定论”。我只希望在史学领域内为人的相对自由和文化的相对超越性保留一点空间。历史决定论曾经是现代最有力的一种思潮，马克思主义的历史决定论在中国更成了“放之四海而皆准”的“真理”。但是历史发展真是由经济原因单独决定的吗？详细的讨论当然不可能。我愿意举一个眼前的史例以说明除了有形的因素之外，思想的无形力量也会发生改变历史的巨大作用；人的自由选择比历史规律之说有时更能说明问题。文化超越同样是无法一笔抹杀的客观事实。第二次世界大战以后，东欧出现了许多社会主义的国家。难道东欧这些国家有什么客观的历史规律决定了它们非走进社会主义的阶段不可吗？以后几十年的历史事件说明：这一发展完全是斯大林个人的扩张野心强加于东欧各国的。如果

不是苏联的武力镇压，这些国家早已变色了。特别是一九四九年以后，中国也成了一个共产体制的国家，难道这也是历史规律自动运行的结果吗？中国的变动当然是由许多复杂的内在和外在力量共同造成的，但是中国最后采取了这样一种特殊的政治社会的组织形式难道也是历史决定论所能说明的吗？在四十年代末期有什么客观的因素（如经济）决定着中国人非依照苏联的方式组织国家不可呢？分析到最后，我们恐怕不能不承认这是文化的力量。共产主义或社会主义的思想从十九世纪末叶便不断地从西方传到了中国。由于中国文化的价值取向偏于大群体，近代知识分子比较容易为社会主义的理想所吸引。这种观念一旦征服了许多中国知识分子的心灵，自然便进一步成为他们行动（革命）的指南针。“以俄为师”或“向苏联老大哥学习”从此便成了天经地义的“真理”。所以中国今天具有这一特殊的国家社会体制，追源溯始，应该说是文化思想的力量。必须说明，我在这里只是揭开历史发展的真相，并不表示任何价值判断。

以历史决定论而言，马克思主义的经济决定论自然是二十世纪最有影响力的一种思潮。如果严格依照马克思的理论，生产力和生产关系才是历史发展的真正而唯一的动力，思想和制度则属于上层结构，是被前者所决定而本身不能发生任何决定性的作用的。但是即使是马克思主义这样严格的决定论也不能不承认“文化”具有超越的力量。马克思主义在十九世纪已是

如此，二十世纪以后更不得不向这一方向发展。六十年代以来的西方马克思主义的新发展如马尔库塞（Herbert Marcuse）和阿尔都塞（Louis Althuser）等人所强调的“异化”、“主体”、“人文主义”等问题，都是在加重文化思想的作用。第二次世界大战以后，西方（尤其是美国）的工人阶级满足于现状，工会也成为资本主义的支持者，这时不满现况而要求“革命”的只剩下那些“异化”的知识分子了。如果不强调文化、思想可以对历史起决定性的作用，那么“革命”又从何处着手呢？

姑不论“新左派”马克思主义有什么理论困难，也不论它对思想、观念的估价是否恰如其分，文化作为一种精神力量在今天显然是无法否认的。放眼全世界，我们到处都看到宗教力量在复活，民族主义（也就是每一民族的文化传统）在抬头。这些都是“文化”推动历史的证明。伊朗的宗教力量和由之而来的“革命”更显然是对所谓“现代化”的一种反动。美国应该算是最“现代化”的国家了，但是美国立国精神仍是宗教——清教，今天美国的宗教力量大得出人意外。例如“反堕胎”问题明明是在传统宗教观念的支配之下，因为生命是上帝创造的，没有人有权利夺去未生婴儿的生命。前年（一九八八）美国大选，堕胎问题是两党政纲中一个重要的争论点。共和党反对堕胎固不必说，民主党虽为穷人说话，也仍然不敢正面主张无限制的堕胎自由。这事件正可说明美国的宗教力量决定着政治方向。

功利意识和重物质的观念是西方近代思想的一般特色，但在中国现代更为突出。这是因为双方的文化背景不同。西方一进入近代之后，俗世生活与宗教生活分裂为两截；西方人在俗世生活中重功利与物质，但他们仍可在宗教领域内接触到超越的精神。此外西方的文学艺术也都早已分别构成各种独立的领域，且已形成长久的传统。所以西方人仍可从这些领域内吸取精神资源以济俗世生活的偏枯。中国的情况则不同，俗世和宗教（或道德）一直是混而不分的。一旦功利、物质观念侵蚀了中国文化，整个人生都陷于不能超拔的境地，因为没有独立的精神领域可以发挥济俗的功能。以前曾有人慨叹现代中国人过分讲实际、过分重功利，因而缺乏“敬业”的精神。很少有人真能“为知识而知识”、“为艺术而艺术”或“为商业而商业”，甚至连游戏都不免带有其他的目的。（这是萧公权先生的说法。）这可以说是“工具理性”的最高发展。“工具理性”在西方虽然也大行其道，但是我们只要一察西方现代思想家对“工具理性”批判之强烈以及为了重建“超越理性”所做的各种努力，便不难发现中西文化在近百年来的差异所在。

民族的长期屈辱使中国人不得不以追求国家的富强为最高目的。这一目的本身自然是高贵的，并且也体现了一种超越的精神。然而仅以富强为目的却使中国人走上了急功近利和专重物质成就的道路。最有代表性的说法是吴稚晖。他有一段有名的话：现今鼓吹成一个干燥无味的物质文明，人家用机关枪打

来，我也用机关枪对打，把中国站住了，再整理国故，毫不嫌迟。这是中国近代思想的一个基调，不过吴老先生的话说得粗率，其他的人说得比较含蓄隐蔽而已。在这个基调中，文化超越的观念显然完全被取消了。“用机关枪对打”当然可以使中国转弱为强，但是我们怎样才能有自己的“机关枪”呢？从这里可以看出现代中国人对科学的追求主要还是出于功利的动机，而不是对科学知识本身有真正的兴趣，更没有注意到科学背后的文化凭借。科学是西方文化特显其超越精神之所在，然而它不是功利思想的产物。相反地，西方人“为真理而真理”的精神才是科学的真正源头。“真理”的观念最初出现在希腊哲学中，后来又和希伯来的上帝观念结合了起来。牛顿的数学、物理学在当时并没有什么实际用途，牛顿研究物理是要证明上帝创造的世界如何完美；现代爱因斯坦也仍然受“上帝”这一观念的影响，尽管他的“上帝”已没有牛顿那种浓厚的宗教意味。爱因斯坦后半生拒绝接受量子力学的不确定原则，他所持的理由便是“上帝不会任意掷骰子”。科学的“用”是从“真”衍生出来的，我当然不是说：今天我们要学习西方科学必须先从信仰西方的宗教开始，我只是表示一个简单的意思，即如果不具备“为真理而真理”的精神，科学是不会在中国生根的。从“机关枪对打”的意识出发，最多只能把西方的最新科技吸收过来。（今天当然不是机关枪，而是氢弹了。）科学无疑是“文化超越”的最好见证，它使人超越了自然的限制，但这是

从最后结果而得到的说法。追源溯始，我们必须重视科学背后那种超越的精神。

西方文化讲求真、善、美，科学是属于“真”的范畴，而且还不是“真”的全部，除了自然界的真理之外，尚有人文社会界的“真理”问题。自启蒙运动以来，西方人有一个普遍信念，认为自然科学是人类知识的唯一模式。我们怎样研究自然，也可以怎样研究人文，这一信念最近几十年开始有转变。现在许多人都认为除了自然科学的知识模式以外，还有人文研究的模式。不过有一点可以肯定，“为真理而真理”的超越态度是两类知识所共有的。“超越”在希腊文的原意是退后一步看，用中国的话说，便好像苏东坡所说的“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，也就是先要跳出庐山之外才能见其全貌。

如果再进一步说到“善”与“美”，问题便更复杂了。“善”是宗教道德的领域，“美”是文学艺术的领域。“善”和“美”的创造也同样要假定人作为创造主体具有超越的能力。人能从原始的自然状态中超拔出来，逐步进入文明的历史阶段，是和宗教、道德、艺术等的出现和发展密切相关的。科学有改变世界的力量，这一点大家都看得见，其实宗教、道德、艺术等也同样在历史上发生了重大的作用，绝不可简单地看做是社会经济状况的反映。不过宗教、道德、艺术等精神力量往往要在一个较长的时期中才能看得出来，不像经济力量或政治力量那样直接而具体，所以从急功近利的观点看，好像无足轻重。

其实这些精神力量的巨大是绝不容忽视的。自韦伯以来，许多学人都注意到新教伦理（特别是清教）是资本主义发展的一个重要动力。美国专研究近代经济史的纳夫（John U. Nef）在一九五八年总结一生的心得，特别指出近代工业文明具有一种深厚的文化基础；他所谓的文化即指宗教、道德、艺术等而言。西方十八、十九世纪的工业成就并不是科技所单独造成的，而是十六、十七世纪以来的宗教、道德、艺术和科学互相配合所共同创造出来的。科学也不是孤立的存在，它和宗教、艺术等有密切的关系。所以我们要想把科学从西方搬到中国来，已不能专着眼于科学本身：如果再退缩到纯实用的领域，仅求以机关枪或氢弹和敌人对打，则更是离题万里了。

肯定文化的超越性以克服浅薄的功利意识和物质意识，这是一切文明社会的共同要求。西方近代社会重视人文或通识教育至少可上溯至文艺复兴时代，至今未曾中断。在科技宰制着世界的今天，美国政府和大学仍然随时注意人文和科技之间如何求得平衡的问题。最近芝加哥大学的布鲁姆（Allan Bloom）出版了《美国心灵的封闭》（*The Closing of the American Mind*）一书，引起了重大的震荡。这本书引发的争论很大，因为它的基调是保守的。但它主张西方青年人认真学习希腊古典的智慧，这不能不说是其中一个值得深入讨论的论点。我们不必同意布鲁姆对于美国思想界的具体批评，但是他强调文学、哲学的修养在现代大学教育中的重要性，则不失为对症下药。中国古典

的教育传统也特别重视人文教养；不过由于文化体系不同，中国人的修养直接源于道德，而不是从宗教转手。但在重人文教养一点上，中西似无二致。双方都深知合理而平衡的社会秩序离不开文化的基础。西方人所说的“精神资本”（Moral Capital）也就是现代中国人所说的“精神财富”。精神财富和物质财富一样必须长期培植才能积累得起来。中国古人对这个道理有很深的认识，他们常说的“潜移默化”便相当于今天社会学家所谓价值的“内化”。长期的潜移默化或价值内化会造成一种道德或伦理的规范。如果这种规范大致合乎人性与人情，则可大有助于维持社会的稳定与和谐。所以顾炎武认为中国史上“风俗之美”无过于东汉一代。这是儒家的长期教化的结果。现代有些人提出中国史上有所谓“超稳定系统”，并且想从经济政治结构方面来加以解释。其实专以政治、经济结构而言，中国史乱多于治，至少治乱各半，不能说是“稳定”。如果真有什么“超稳定系统”，那也当归之于“文化”，不在政治或经济。换句话说，文化的超越力量才使中国有一个延续不断的大传统。无论我们对这个大传统采取肯定还是否定的看法，这一历史事实都是不容怀疑的。

最近一百年来，中国人对文化的超越性似乎逐渐失去了信心，特别对中国文化是不是还具有自我超越的能力，抱着十分怀疑的态度。这一态度上的转变是有历史根源的。以往中国虽多次为北方民族所征服，但文化上始终不失优势。十九世纪中

叶，西方势力侵入中国，局面大变。最初中国人还以为西方的长处只在船坚炮利，因此以为只要“师夷之长技”即可应付；稍后则发现中国的政治制度也比不上西方，因此再进一步要求“变法”。清末民初之际，中国人更进一步了解到：西方的学术和思想也有比中国高明的地方，这就逼出了“五四”时代的思想革命。总之，这几个阶段清楚显示出：中国人对自己的文化是从局部修改发展到全盘舍弃，对西方文化则从局部吸收发展到全盘拥抱。尤其重要的是：自“五四”以后，中国人（至少知识分子）逐渐建立了一个牢不可破的观念，即以为中国文化传统是现代化的主要障碍；现代化即是西化，而必须以彻底摧毁中国文化传统为其前提。这可以鲁迅的话为代表。青年人向他提出读书的问题时，他的答案是：中国书越少读越好，最好是完全不读；要读便读外国书。这个观念对“五四”以后一代青年的影响力是很大的，因为正符合他们的基本心态。“五四”以后，虽然也有人为中国传统辩护，但新一代的知识分子大都嗤之以鼻，不加理会。

“五四”所提倡的新文化或新思潮自然是有重大意义的事。但是新思想的建设没有捷径可循，只有长时期的沉潜研究才能取得真实的成绩。欧洲启蒙运动足为我们的榜样。西方的科学、哲学、文学、史学在整个启蒙时代（十八世纪）都有突破性的发展；这种发展最初限于学术思想界，但不断地扩散到全社会。正是由于这一精神基础的建立，才有十八世纪末叶的西方民主

革命。我们只要把美国一七七六年弗吉尼亚州的《权利宣言》和一七八九年法国的《人权宣言》加以对照，便不难看出：美法两大革命是启蒙思潮的结晶。这又是文化具有超越力量的另一证明。不幸中国在近百年中始终没有沉潜发展文化的机会，包括知识分子所心醉的西方文化在内。让我们姑且假定中国人可以完全抛弃自己的文化传统，并且在基本价值上完全能够接受西方文化。要做到这一点至少必须对西方文化有彻底而全面的认识。试想这是多么巨大的工程。“五四”时代提倡“科学”和“民主”始终未曾超过喊口号的阶段。对于西方科学和民主背后的文化成分——宗教的、哲学的、历史的等等，我们的知识几乎是等于零。后来中国知识分子转向西方的社会主义的理想，特别是马克思主义。一般人都知道马克思主义有三个思想来源：德国唯心哲学、英国古典政治经济学和法国乌托邦社会主义。这是根据列宁的说法而照本宣科。其实，马克思主义又何止这三个来源？我们似乎忘记了马克思是犹太人，尽管马克思在显意识中是一个无神论者，但他在潜意识中的犹太宗教和文化成分是绝不容忽视的。他以犹太人而取反犹太的态度，然而犹太文化仍在暗中支配着他的思维模式，这一点近来已有人研究，其实罗素已指出马克思的共产主义和天主教极其貌似，不过把“上帝”改成了“物质”而已。中国现代知识分子又有几个人曾深探马克思主义的来源？即使是斯大林所说的三个来源又何尝有人好好地清理过？我们不应该责备中国知识分子

“肤浅”，因为这是近百年来大环境不容许人们潜心研究。（李泽厚所说的“救亡”心态。）然而“肤浅”确是事实。所以我们对“民主”、“科学”、“社会主义”的理解其实大部分是中国旧观念的现代化装。例如梁漱溟先生在他最近出版的回忆录中便说：他最初接触到社会主义思想时便为其废除私有财产制的观念所吸引。他从此便醉心于社会主义。梁先生的自白非常有代表性，证明中国知识分子接受社会主义是以儒家公、私及义、利之辨为根据的。换句话说，社会主义被理解成“天下为公”一套道德理想；资本主义则被看做一种代表“自私”的经济制度。稍稍熟悉中国传统的人当可看出此中关键所在。中国知识分子拼命想摆脱传统、拥抱西方，但始终未能跳出传统的思维模式。他们的建筑材料（从语言到观念）全是从西方输入的，然而建筑师并没有真正深入过西方式的建筑物，更不了解其内在结构和关系，所以造出来的仍然是中国式的房屋。通过中国传统的思想格局去接受西方文化并不限于社会主义一项，其他如“民主”和“科学”也未尝不如此。这在文化交流的初期是不大能避免的，如佛教初来时有“格义”之法，即通过老庄的范畴来解释佛理。但佛理只和个人信仰有关，理解偏差了不致有太严重的后果。现代中国人接受西方文化却不然，他们是要即学即用的。以数亿人的大国任意作西方某些观念的实验场所，一旦失败了，其后果是不堪想象的。这使我想起了一九五九年周扬和陈寅恪的一段对话：陈寅恪问周扬，为什么半年以前新

华社广播说大学生教学比老师还好，后来又说学生应该向老师学习？周扬回答说：新事物要实验，总要实验几次。革命，社会主义也是个实验。陈寅恪不满意这个答案，他认为实验是可以的，但尺寸不能差得太远。陈寅恪和周扬之间的分歧给我们以深刻的启示：一个是对中国文化有最深切体会的史学家，另一个是自信已得到“西方真理”——社会主义——的革命家。因此前者不免忧虑尺寸差得太远的观念对中国文化所造成的伤害，而后者则迫不及待地要在中国实验他所理解的社会主义。依时间推测，陈寅恪所深引为忧的恐怕还不是学生比老师更能教学的问题，而是当时进行得如火如荼的“大跃进”和“人民公社”。这一类大规模的实验正是从误解或歪曲马克思主义而来。（这些实验在当时都是有所谓“经典”根据的，如“公社”即借用“巴黎公社”之名。）

中国人在“救亡”心情下要求以西方“真理”来彻底而迅速地改造中国。康有为“上皇帝书”便说：“守旧不可，必当变法；缓变不可，必当速变；小变不可，必当全变。”这是近代中国知识分子的基本心态，一直到今天都还不失其代表性。依照这种心理发展下去，革命便成了唯一的“救亡”之道。一旦“革命”登场，政治（包括军事）力量便必然上升到主宰的地位，而文化力量则退居于无足轻重的位置。长期的“革命”最后使许多人相信“政治是决定一切的”。

革命是以政治暴力改变现状，其效果是直接的，真可以说

是“立竿见影”。革命可以摧毁旧政治秩序，并建立新政治秩序。但这种变动只是表面的、形式的；一个社会和其中的无数个人是不是在政治结构改变之后便能在一刹那间完全脱胎换骨，恐怕今天谁也不敢作肯定的答复。由于革命本身所带来的精神亢奋和革命暴力的继续使用，政治力量在革命政权成立的最初时期依然会给人一种“一抓就灵”的实感。这是因为有些人震于革命的“威”而心折，有些人则怖于革命的“势”而屈身。“政治决定一切”的观念便由此而深入人心，但其实只不过是一时的幻觉。时间稍久人人都会发现：政治力量所造成的改变仅限于表象，实际上无论是经济、文化、社会或心理等等问题都不是政治所能解决的。中国近几十年“政治决定论”大行其道，直到最近几年才有改变的迹象，但影响并未完全消尽。在“政治决定论”笼罩之下，文化的超越性竟已成为一个不敢见人的观点。任何人立论稍稍接近这种观点便必然会被戴上一顶“唯心论”的帽子。

以上我是根据历史来说明为什么文化超越的意识在中国近代和现代不能抬头。这个历史的教训是深刻的，中国已为这一教训付出了巨大的代价。但今天中国已没亡国灭种的危机，是可以平心静气地重新认识文化问题的时候了——包括西方文化和自己的文化在内。今天中国的危机毋宁是文化的危机。这个危机至少包括两个方面：客观方面，中国在过去三四十年中把过去的文化积存几乎糟蹋光了。我们应该承认，中国人在近百

年中前仆后继地进行保卫国家和革命的事业，主要是凭借着民族文化的力量。在这一点上，中国知识分子的贡献是不可抹杀的，因为历次爱国运动和革命运动，其领导阶层都是知识分子。这不是否认人民群众的巨大作用，而是恰如其分地肯定知识分子的历史成就。据说某位领袖说过："所谓群众运动其实是运动群众。"谁来运动群众、组织群众呢？还不是那些先知先觉的知识分子吗？但是从五十年代起，中国知识分子遭到了从所未有的屈辱和迫害，他们的理想和热情早已荡然无存了。我在七八年前曾说过，老一代的中国知识分子大都是以平静的心情等待生命的终结，中年一代的有的彷徨苦闷，有的随世浮沉，年青的一代则或者腐化颓废，或者愤世嫉俗，或者各谋一已的前程。这个观察，我自觉在今天还未失效，甚至更严重了。在主观方面，今天的文化危机特别表现在青年知识分子的浮躁心理上。他们是少数尚有理想、尚有热情的人，也是中国未来的希望所寄。他们浮慕西化而不深知西方文化的底蕴，憎恨传统而不解中国传统为何物。他们的思想境界没有超越"五四"人物，但以中西学术的修养而言，又远不及"五四"先辈那样坚实。"五四"人物反传统、倡西化，在当时是有历史背景的。例如"礼教吃人"之所以能打动人心是因为当时还有人忍心逼未婚女儿自杀殉节，以求政府的旌表。今天中国已没有这种"礼教"的传统。今天的桎梏力量主要出于五十年代从苏联搬过来的新传统。我们不能把"新名教"和"孔家店的旧名教"

混为一谈。青年知识分子因为不敢公开地反现实而拉出中国文化和儒家传统来做替死鬼，这种做法在主观用心上固然值得同情，但在客观效果上则不免令人担忧。首先，新名教和旧名教即使有某种思维结构上的关联，两者的思想实质却截然不同。旧名教的社会经济基础和制度根据在近百年的革命过程中已荡然无存，一九四九年以后更受到有系统的彻底清除，并为另一形态的基础和根据所完全取代。试问在这种情况之下，旧名教在中国还有存在的空间吗？今天的文化批判者放过了新名教，而把一切苦难和罪恶仍归之于旧名教，这会有助于新文化的建设吗？不但如此，文化批判者的迁怒甚至从旧名教扩大到整个中国文化及其源头（如最近《河殇》所表现的心态），这符合现代人对知识必须“实事求是”的要求吗？

其次，今天中国文化批判者所采取的批判方式正是新名教家在过去三四十年中所建立的。新名教家在以往权力争夺中遭遇到任何不顺最后都必然迁怒于中国传统，所以“批林”一定要牵连到“批孔”。如果今天的文化批判者不是“迁怒”而是“指桑骂槐”，也就是说他们是自觉地假借“旧名教”来谴责“新名教”，那么他们也仍然是师法新名教家“影射史学”的故智。如果文化批判者的主观愿望竟能实现，我们有一切理由相信：中国将再一次出现“以暴易暴”的局面。

我已说过，对于中国青年一代文化批判者的基本用心，我们是十分同情的。我们绝不怀疑：他们对中国传统的彻底否定

是由于爱之深而责之切。但是这里有两个问题：第一，这种不加分析的否定是黑格尔所说的“抽象否定”（abstract negation）而不是“具体否定”（concrete negation），只有“具体否定”才能完成文化超越的任务，使中国文化从传统的格局中翻出来，进入一个崭新的现代阶段。“具体否定”包括吸收西方文化中的某些成分（例如“认知主体”、“政治主体”）和发挥中国文化中那些历久而弥新的成分（如“道德主体”、“和谐意识”），但更重要的则是培养和发掘中国本有的精神资源以为接引和吸收新资源的保证。（详情此处不作讨论。）如果一味走“五四”以来“抽象否定”的道路，要完全“破旧”之后才能“立新”，我们将永远陷入一个恶性循环，无由自拔。第二，我们应该重视韦伯所提出的“责任伦理”和“意向伦理”的区别。韦伯论政治家的专职时，认为两者不可偏废。从事政治工作的人不能仅仅自以为“动机”或“用心”是好的便可以把一己的政策强加于整个社会，他同时必十分慎重地考虑到这一政策所将发生的社会后果。这是政治家的责任所在。中国现代的文化批判者是以改造整个中国为职志的，他们比政治家的责任更要沉重。中国人对于“立言”一向注重责任感。孔子早已有“一言可以兴邦”和“一言可以丧邦”的警告。说实在的，中国今天弄成这种局面，正是由于“立言”者缺乏“责任伦理”所致。“立言”者如此，“立功”者更是如此。（前引周扬与陈寅恪的对话可为一例。）在一个已有共识而久已安定的社会

中，放言高论尚无大碍，因为这样的社会有自我调节的功能，人民有文化典范可依，也知所抉择。但不幸近百年来中国始终在动荡之中，文化上从来没有形成一个共同接受的典范。由于对现实不满，越是惊世骇俗的偏激言论便越容易得到一知半解的人的激赏。一旦激荡成为风气之后，便不是清澈的理性所能挽救的了。

我个人相信文化有超越的力量。但是近百年来，由于种种内外因素，中国人在文化上竟失去了这一超越的能力。自觉或不觉，许多人——尤其是在文化和政治上最为活动的人——都转而相信“政治力量”可以决定一切，这是中国悲剧的一个主要造因。文化要求理性与情感的平衡，而现代中国则恰恰失去这个平衡。各种强烈的情感——民族的、政治的、社会的——淹没了中国人的清澈理性。怎样恢复这个理性？这首先是知识分子的责任。个别的知识分子都有一种无力感，觉得自己面对巨变，无可奈何，因此毫无顾忌地发为激越的言论。但无数个别激越言论的集合最后终于造成一种共同的“声势”。另一方面，社会上永远有一批政治野心家等在那里，他们属于边缘知识分子，不能自造“声势”，但却最善于利用已成的“声势”，这几乎成了中国近代和现代史上的一个规律。知识分子的“无力感”也加深了他们对于“文化超越”的怀疑，因而更助长了“政治决定论”的普遍意识。中国现代知识分子的命运诚然是值得同情的，但这种命运又在很大的程度上是他们的“无力之

力”所造成的。这是绝大的历史讽刺。所以知识分子仅以“批判”自豪是不够的，他们必须进一步进行“批判”的“批判”，包括对于自己那种“无力之力”的深刻认识。王国维早就说过：现代知识分子怀疑一切，然而却从不怀疑自己立论的根据。这是“文化超越”的最后一关。能不能突破这道最后的关口，命运仍然掌握在知识分子自己的手中。

文化评论的回顾与展望

“文化评论”可以说是今天世界上最受注目的一种思想活动。对于中国知识分子而言，文化评论尤其容易引起亲切之感，因为整个二十世纪他们所从事的工作大部分都可以概括在文化评论这一范畴之内。“五四”号称为“新文化运动”，当时人对于中、西文化展开了极其广泛的评论。但早在“五四”以前，报章杂志上已不知刊出了多少篇有关东西方文化的评论文字了。文化评论作为“五四”的余波一直延续到三十年代的中期，然后在五十年代和六十年代又重新在台湾和香港燃烧了起来。

一九四九年以后，中国大陆上由于思想定于一尊，文化评论基本上中断了。但是中国知识分子的文化评论的冲动并没有消失，不过是被压抑了。终于在八十年代，随着开放政策的实行，这一股长期积压的冲力像洪流一样破堤而出。这

才产生了所谓“文化热”现象：“文化热”的最后结晶是轰动一时的电视创作——《河殇》。这是对于中、西文化的整体评论。

二十世纪中国的文化评论有它的特色，但也有它的内在限制，这两方面是一直交织在一起的。我们不妨略举两三端。第一是它的焦点始终放在中西文化的异同和优劣上面，而且壁垒分明。大致说来，比较激进的人偏向西方文化，比较稳健的人则左袒中国文化。但因此文化评论变成了文化表态，双方争辩虽然有时很激烈，却并没有取得真正的沟通。第二是宏观的取向，评论家对中西文化都表现出一口吸尽西江水的气势。不可否认的，宏观的文化论断是很必要的，而且也是很有用的，因为它可以使我们抓住文化整体的特征。但是如果我们长期停留在宏观的层面，而不进入微观分析的领域，则我们将会流入空洞与抽象。前面所提到的以文化表态代替文化评论的趋向也与此有关。第三，中国的文化评论往往是政治评论的伪装，五六十年代台湾地区的文化论战，八十年代的“文化热”，特别是《河殇》，都是最明显的例子。

以往的成绩和限制告诉我们：文化评论今天已进入了一个崭新的时代，我们已不能自限于从“五四”到《河殇》这一传统之内了。下面我想谈谈今天文化评论在西方世界的一般状态，以为借镜。但是我只能就我个人所接触到有限范围略作推论，希望读者不要求全责备。

文化评论在西方还是很新的观念，虽然在事实上这种活动早已存在。五十年代中期我初到美国的时候，“文化”这个名词主要流行在人类学家之间；功能学派的社会学家（如帕森斯）还留给文化以分析的地位，其他社会科学家则很少认真地讨论文化问题。所以那时只有政治评论、社会评论、文学评论，而没有文化评论。西方最引人注意的一次文化评论，从我记忆所及，大概要数英国斯诺（C. P. Snow）关于“两个文化”的演讲。那是一九五九年的事，斯诺评论“科学的文化”和“文学的文化”之间已完全失去沟通，而且距离越来越大。他认定这是极不健康的现象，必须赶快改正。这篇演说词不料竟引起全世界的注意，在英国更激起了无数的辩论。一九六三年斯诺又补写了一篇长文答复他的批评者，并对原讲词的论点有更进一步的发挥和修正。

这是西方在五十年代以后最重要的一场文化评论，但集中在一个比较具体的问题上面。全面的发展还要等到七十年代以后才真正来临。

今天文化评论在西方已大有无所不在的趋势，所谓无所不在可以这样解释：在思想方面能激起读者热烈而广泛反响的著作，无论来自哪一门学术专业，几乎十之八九都可以划入文化评论的范畴之内。例如史学家怀特（Hayden White）在一九七八年出版的一部论文集（*Tropics of Discoure*）便以“文化评论集”（Essays in Cultural Criticism）为副题，他所以采文化评论

之名便是因为集中所研究的虽然是现代思想或观念，但全书主旨则在打通史学、文学批评、哲学以至人类学等各种门户，以建立一种通识之学，遍及文化的各个方面。又如哲学家罗蒂（Richard Rorty）自七十年代以后的许多著作（最近的一本见 *Contingency*，*Ironyand Solidavity*. 1989.）也是朝着文化评论的方向走，他一直认为分析哲学已走到了尽头，在所谓“后哲学文化”中，继之而起的是文学评论、社会科学的诠释化之类。他正确地指出今天“文学评论”的范围已扩大到一切作品，包括哲学、神学、社会理论、革命纲领等方面，早已不是旧日“文学”的概念所能容纳的了。因此他建议“文学评论”应改称为“文化评论”（culture criticism）。另一位专业哲学家泰勒（Charles Taylor）不久前刚刚出版一部大书，讨论现代西方的自我问题，颇受时流推重。此书一变分析哲学的枯燥与专技面貌，即使不专治哲学的人也可以读得津津有味，其原因便在于它取材广博，遍及于宗教、文学、社会学等，而又能扣紧关于人生意义的哲学问题。所以它也是一本文化评论的作品。上面不过随手举例，以见文化评论之无所不在。其他各专业中类似的东西实在不胜枚举。德国哈贝马斯的社会科学专著、法国德里达的文学评论之作，所以在英、美风行一时，也是因为它们从不同的角度进入了文化评论的新园地。美国著名的文学理论家赫尔施（E. D. Hirsch, Jr.）更直接插手文化评论；他在一九八七年所写的《文化识字论》（*Cultural Literacy*）竟和布鲁姆（Al-

lan Bloom）的《美国心灵的封闭》同时轰动了文化思想界，成为当年的畅销书。

为什么文化评论今天成为人文社会科学各专业的总汇之地呢？为什么激进派、保守派、自由派的思想家和作家最后都把目光集中在文化这一领域呢？这些问题当然不是这篇短文所能解答的。我在这里姑且提出几个简单的观察。文化评论的兴起说明了西方学术思想界在最近二十年间发生了重大的变化。首先是思想、观点的多元化。二十世纪中叶占主流地位的实证主义（科学主义）、西方中心论等观点自六十年代末以来受到严重挑战。在这一方面"新左派"的出现是起了重要作用的，西欧诠释学的新发展也有很大的影响。随着观点的多元化，文化多元或分歧的观念逐渐受到重视。人类学家对于文化多元论的流行贡献最大，但"文化"已不限于民族或社群，而可以指人类活动的各种精神层面，所以"科学文化"、"文学文化"、"政治文化"、"宗教文化"等名词才大行其道。其次是思想观点的多元化引起各专门学科之间互相沟通和对话的需要。在学术分工日趋专门化的今天，外行人已不可能听得懂内行人的话，因此沟通和对话无法在任何一门专业领域内进行。如果大家要找一个超越的领域进行沟通和对话，则"文化"是唯一可能的选择。例如哈贝马斯所要建立的"生活世界"（lifeworld）即是说话人和听话人会面和沟通的一个"超越场所"（transcendentalsite）。而他的"生活世界"正是由语言和文

化两者构成的。（见 *The Theory of Communisite Action*. Vol. 2, pp. 124 – 127.）

我的第三点观察是现代西方学术思想界对于文化这个精神领域越来越重视。这也是文化评论今天特别流行的一个内在因素。我们不能在这里讨论文化的定义问题，因为这是徒劳的事。早在五十年代人类学家分析“文化”一词，已列举了一百六十多个用法，今天更不知要添多少倍了。但一般而言，多数人都同意文化是与信仰和价值有关的一套意义系统和象征系统。所谓对文化越来越重视，即承认文化是一独立自主的力量，不是社会经济制度或政治权力的寄生物。过去在实证论主流支配之下，文化一向是被认为没有自性的，因为它是被社会、经济或政治——分别地或共同地——决定的。实证论的社会科学家和马克思主义者都是如此。自实证论的主流逐渐衰退以来，文化的自主性便日益受到肯定。甚至主流派的社会学家如帕森斯和马克思主义者如意大利的葛兰西（Antonio Gramsci）也都已为文化自主说铺了路。帕氏划分文化系统与社会系统，至少承认文化在分析层次上有自主性。葛氏因为看到无产阶级心甘情愿地（至少不自觉地）依附于资产阶级的统治思想之下，于是提出了“文化霸权”（或意识形态霸权）之说。不过分析到最后，帕氏仍认为社会系统是更为基本的，葛氏也逃不出下层基础决定上层建筑之说。文化自主的观念在他们那里还是建立不起来。近二十年来，情况则大为改变。诚如一位社会学家所说：最近

文化研究的发展已汇流了？即强调文化是自主的，而不是社会结构的从属物；意识形态或信仰系统的意义也绝不能由社会行为上得到解释，而必须把它当做一种独立的系统或类型来加以研究。（见 Alexander，J. C. and S. Seidman eds. *Culture and Society*. New York：Cambridge University Press. 1990：25.）更有趣的是最近五六年刚刚兴起的一个左翼的文学评论的流派——新历史主义派——竟也把文化提升到决定一切的高度。所以怀特（Hayden White）批评道：新历史主义所说的历史系统即是文化系统。他们把社会制度与实践，包括政治在内，都看成是这个系统的功能，而不是相反的情况。（见 Veeser，H. A. ed. *The New Historicism*. 1989：294）前面已指出，怀特本人便是一位文化评论的健将，但他也感觉新历史主义未免走得太远了。

上面的简略的讨论大致有助于说明今天西方文化评论在学术思想史的一些根据。但更重要的还是现实人生上的根源。西方，尤其是美国社会在最近二十年来确有人生意义的重大危机。“意义”的问题最后必须诉诸“文化”才能进行有效的讨论。文化评论显然是和意义的危机分不开的。例如宗教问题、大众文化问题、意识形态的终结的问题［以及两年前美籍日人福山（Francis Fukuyama）所提出的“历史的终结”的问题］等都是文化评论中争辩得最热烈的题旨。这些问题显然都在西方人的现实人生中占据着中心的位置，并不是学院派的知识分子无中

生有造出来的。例如宗教直接涉及堕胎和教育之类实际问题，自然是人人都不肯轻易放过的。最后，还有现代主义和后现代主义之间的争辩更是今天西方文化评论的一大核心。这个问题实际上涉及道德秩序的解体和重建，因此自七十年代至今从未停止过。现代主义代表启蒙运动以来所追求的理性、科学、进步、秩序，但显然是以西方为中心；在后现代主义看来，这是西方白人文化的“霸权”或资本主义的世界宰制。后现代主义对此作正面抗争，于是走上另一极端，要打破既成的一统局面。美国后现代主义者不是脱离现实而清谈，他们的抗争也是有现实社会基础的。这个基础便是各种边缘的社群，如妇女、黑人、同性恋者等要争取他们的政治权力、合法性、文化上的发言权之类。这种抗争之所以最后以文化评论为主要战场，则是因为他们认识到文化本身是一个巨大的自主的力量。许多问题在表面上看来似乎是政治、社会问题，但分析到最后还是文化的力量在无形中起着主宰的作用。因此他们往往并不直接诉诸政治行动或社会行动来抗争，更不认为暴力可以解决任何实质的问题。文化评论在短期内虽然好像离题甚远，但往长远处看却是最有效的方式。

但是每一个社会都有自己的特殊文化背景和文化问题。我在前面说过，西方的文化评论对于中国有借鉴之用，却不足以成为亦步亦趋的模仿范本，上面提到的一些西方现象似乎在大陆和台湾都已有了翻版，而尤以台湾为甚。然而文化评论是今

天最能发挥创造力的所在，如果中国的文化评论者从分析范畴、语言，到实质问题都一切向西方照抄，那便失去文化评论的意义了。

时报文学奖增设“文化评论奖”是一个创举，我诚心地盼望着中国知识分子在这块新园地上尽量发挥他们的创造力。

中国知识分子的边缘化

我想借这个机会提出一个比较有趣的问题，供大家讨论。这个问题——中国知识分子的边缘化——牵涉的范围太广，而我自己的思考也远远未达成熟的地步。现在我只能写出一个简单的提纲。我的目的是在提出问题，因为我也没有自信这里的提法是否合适。文中所表示的看法都属未定之见。尤其要声明一句的是：我所想做的是尽量客观地展示历史的问题，不是下价值判断。这里并没有“春秋笔法”。

本文分三节：一、从士大夫到知识分子。二、知识分子与政治权力。三、中国知识分子与文化边缘。

从士大夫到知识分子

中国传统的士大夫（或“士”）今天叫做知识分子。但这不仅是名称的改变，而是实质的改变。这一改变其实便是知识分子从中心向边缘移动。

在中国传统社会结构中，“士”号称“四民之首”，确是占据着中心的位置。荀子所谓“儒者在本朝则美政，在下位则美俗”大致点破了“士”的政治的和社会文化的功能。秦汉统一帝国以后，在比较安定的时期，政治秩序和文化秩序的维持都落在“士”的身上；在比较黑暗或混乱的时期，“士”也往往负起政治批评或社会批评的任务。通过汉代的乡举里选和隋唐以下的科举制度，整个官僚系统大体上是由“士”来操纵的。通过宗族、学校、乡约、会馆等社会组织，“士”成为民间社会的领导阶层。无论如何，在一般社会心理中，“士”是“读书明理”的人；他们所受的道德和知识训练（当然以儒家经典为主）使他们成为唯一有资格治理国家和领导社会的人选。“士”的这一社会形象也许只是“神话”，也许只能证明儒家作为一种意识形态在中国文化传统中特别成功，但这不是我所要讨论的问题，我想这一形象是以说明一项基本的历史事实：在传统中国，“士”确是处于中心的地位。

但是进入二十世纪，中国的状况发生了剧烈的变化，“士”已从这一中心地位退了下来，代之而起的是现代知识分子。后者虽与前者有历史传承的关系，然而毕竟有重要的差异。如上所述，“士”在传统社会上是有定位的；现代知识分子则如社会学家所云，是“自由浮动的”（“free-floating”）。从“士”变为知识分子自然有一个过程，不能清楚地划一条界线。不过如果我们要找一个象征的年份，一九〇五年（光绪三十一年）科举制度的废止也许是十分合适的。科举既废，新式学校和东西洋游学成为教育的主流，所造就的便是现代知识分子了。清末有一则趣闻可以象征从士到知识分子的转变：

> 光绪三十年后，开考试东西洋游学生之例，由考官会同学部，考取游学之毕业生给以进士、举人，再经廷试，高第者授翰林院编修检讨，数年间至百余人，一时称为洋翰林，谓其学由外洋而来考试，与未出国之翰林有异也。恰是时湖南王闿运年逾七十，以宿学保举，于光绪三十四年授为翰林院检讨，正值游学生之进士颇多，王曾有句云：“已无齿录称前辈，尚有牙科步后尘。”上句言科举已停，已无齿录之刻、翰林前辈之称，下句谓游学生考试有医科进士，而医科中有牙科也，此老滑稽传为笑谈。
>
> （见商衍鎏《清代科举考试述录》，第三四〇页）

此事之所以可笑正由于科举出身的“士”和游学归来的

知识分子截然不同，混在一起实在不伦不类。王闿运可以说是传统士大夫的一种典型，但试以从英国游学归来的“工科进士”丁文江为例，他正是一位不折不扣的现代知识分子，他们两人之间的差异是极其显著的。一九一二年民国创建，翰林、进士、举人都成为历史名词，士大夫的来源枯竭了，从此以后便只有知识分子了。

但是政治制度的崩溃并没有立即在社会结构方面引起重大的改变，更没有触动社会心理。因此在民国初期，中国社会仍然尊重知识分子如故，而知识分子也保存了浓厚的士大夫意识。大体上说，从十九世纪末到“五四”时期是士大夫逐渐过渡到知识分子的阶段，边缘化的过程也由此开始。但是在这二三十年中，我们却看到知识分子在中国历史舞台上演出一幕接着一幕的重头戏。他们的思想和言论为中国求变求新提供了重要的依据。其中少数领袖人物更曾风靡一时，受到社会各阶层人士的仰慕。所以在这个过渡阶段，中国知识分子不但不在边缘，而且还似乎居于最中心的地位。

但是这一短暂的现象并不足以说明知识分子的社会地位，它毋宁反映了士大夫的落日余晖。当时一般社会人士是以从前对士大夫的心理来期待于新一代的知识领袖的。而刚刚从士大夫文化中转过身来的知识分子也往往脱不掉“当今天下，舍我其谁”的气概。梁漱溟先生在一九一八年写过一篇文章，题目是《吾曹不出如苍生何!》，这是典型的士大夫心态，现代知识

分子绝不可能有这样的想法。梁先生一生都体现了这一精神。事实上抱这样态度的人绝不止梁先生一人，他不过表现得更为突出而已。胡适在美国受过比较完整的现代教育，他在提倡白话文时也明白反对过“我们士大夫”和“他们老百姓”的二分法。但是他后来在讨论中国的重建问题时，稍不经意便流露出士大夫的潜意识，所以他把日本的强盛归功于伊藤博文、大久保利通、西乡隆盛等几十个人的努力。言外之意当然是寄望于中国少数知识领袖作同样的努力。（见《信心与反省》。）

必须说明，我并不是责备当时的知识分子，说他们不该有这样的心理。从他们的文化背景来说，这种心理是很自然的，而且也是很难避免的。我只是指出一个历史事实，即这些早期的知识分子并没有自觉到：他们提倡各种思想文化的运动之所以获得全国的热烈反响，除了因民族危机而产生的种种客观条件之外，在很大的程度上还托庇于士大夫文化的余荫。“五四”运动便是一个例子，胡适在答梁漱溟的一封信中曾说：“当北洋军人势力正大的时候，北京学生奋臂一呼而武人仓皇失措，这便是文治势力的明例。”（见《我们走那条路?》附录。）我觉得“文治势力”是一个未经分析的模糊概念。严格说来，北洋官僚和武人都是清代传统的产品，多少还保留了一点“士为四民之首”的观念，而且康有为“公车上书”给人的记忆犹新，他们对于知识领袖和学生的愤怒抗议是不能不有所顾忌的。

到了二十年代末期，士大夫文化基本上已消失了，知识分

子正迅速地边缘化。但经历了过渡时期短暂余晖的人却往往以边缘的身份念念不忘于中心的任务。事后回顾便显得十分不调和了。例如一九三一年孟森在《独立评论》上写了一篇《士大夫》的论文，他仍然希望中国能产生一批新的“士大夫”，足以构成社会的重心。他说：

士大夫者以自然人为国负责，行事有权，败事有罪，无神圣之保障，为诛殛所可加者也。

不难看出，孟森的“士大夫”已经过了现代化，因此是没有任何特别豁免权的，但“士大夫”的本质依然未变，他还是“为国负责，行事有权”的。这个原则在当时不但与政治现实格格不入，而且也得不到新一代知识分子的同情了。“士大夫”观念的彻底死亡大概是四十年代的事。闻一多、吴晗在“左”倾以后对“士大夫”的讥笑和辱骂具有象征的意义。这时知识分子早已放弃了对中心的幻想并且心甘情愿地居于边缘的位置了。

知识分子与政治权力

知识分子的边缘化表现得最清楚的是在政治方面。戊戌变法时代的康有为、梁启超无疑是处于政治中心的地位，但是在孙中山所领导的革命运动中，章炳麟的位置已在外围而不在核心。据章氏的《自编年谱》，孙中山最喜欢接近的是会

党人物，对于知识分子像宋教仁和章氏本人，孙中山并不特别重视。这一点和中国的政治传统有关，不能不略作交代：中国史上所谓改朝换代和现代所谓革命都不是知识分子所能办得了的。“秀才造反，三年不成”这句谚语确有它的真实性。中国史上的成王败寇大致有一个共同的特征，即其人多为社会边缘的人物。近人张相辑了一部《帝贼谱》，可以使我们看到他们的社会背景。清初吕留良曾大胆指出，历史上所谓“创业垂统”的英雄其实多是肆无忌惮的“光棍”。这个道理本是很浅显的，无论士、农、工、商哪一行业中人，只要稍有所成，是很少肯去冒险“打天下”的。今天许多史学家研究“农民革命”，但带头闹事的极少是本分的农民。相反的，在士、农、工、商边缘的人物才不惜铤而走险。不过在传统社会结构不变的情况下，“英雄”或“光棍”在创业垂统以后仍然要修成“正果”，即宋代文彦博所说的“陛下与士大夫共治天下”。

中国传统的改朝换代有一共同之点，即在“打天下”的阶段必须以边缘人为主体，但在进入“治天下”的阶段则必须逐渐把政治主体转换到“士大夫”的身上。现代革命则是在中国社会结构逐步解体的情况下发生的。因此革命夺权以后，政权的继续维持已不再有一个“士大夫”阶层可资依靠了。社会解体产生了大批的边缘人，怎样把这一大批边缘人组织起来，占据政治权力的中心，是中国近代革命的主要课

题。一九二四年改组后的国民党便是个边缘人集团。从此边缘人占据了政治中心，而知识分子则不断从中心撤退，直到完全边缘化为止。

孙中山在本质上还是一个知识分子，国民党内最初也容纳了不少知识分子。但自北伐成功以后，国民党实行一党专政，它便越来越和知识分子疏离了。北伐以后，社会上有“党棍子”的新名词流行，这是很值得玩味的。这个名词在无意中说明了国民党的基层干部或是出身“光棍”或者已“光棍化”。北伐前后国民党和胡适以及其他自由知识分子的关系由友好变为敌对，也恰能说明知识分子在政治上的边缘化。孙中山本人对胡适是相当尊重的，他写成“知难行易”学说后，还特别要廖仲恺写信请胡适从学术观点予以评介。廖仲恺、胡汉民等人和胡适在《建设》杂志上辩论古代井田制度的问题，双方的态度都是严肃而理性的。但是北伐成功以后，双方的关系迅速地恶化。最近《胡适日记》已在台北影印问世。我们可以看到胡适在发表了《知难、行亦不易》一文之后，国民党方面的反应是多么强烈！但是最具代表性的则是胡适的真正对手还不是做了立法院长的胡汉民，而是一个名叫陈德征的人。这个人当时是上海市党部中的重要角色，他连中学也没有毕业，写的骂人文字充满了流气，正是一个典型的都市流氓。国民党在夺取政权过程中，它的中下层干部已大量地流氓地痞化，即此一例可概其余。国民党上层中虽不乏知识分子出身的人，如

胡汉民、吴稚晖之流，但是在中下层“党棍子”层层包围之中，也不免自我异化了。后来在抗日战争期间国民党正式全面推行“党化教育”，更成为知识分子和国民党决裂的关键所在。一九四七年萧公权应聘到南京中央政治学校任教。在就任后，教育长竟约同党方人员对他进行一场关于“国父遗教”的口试。这件事最能说明国民党对高级知识分子的轻侮达到了多么荒谬的程度。

中国知识分子与文化边缘

中国近代的知识分子在文化领域中也一直是从中心走向边缘。这尤其是一个值得特别注意的历史现象。社会、政治地位的边缘化，知识分子基本上是处于被动的地位，但是文化边缘化的局面则是知识分子主动造成的。十九世纪末叶和二十世纪初，中国知识分子在精神上已为西方文化所震慑，开始对自己的文化传统失去信心。梁启超、章炳麟、刘师培等一辈知识领袖流亡到日本以后，恰好碰上日本学术界西化的思潮高涨之际。当时日本有一派“文明史论”，以西方代表“文明”发展的正流，日本史凡与西方相异之处都是歧出“文明”正流的所在，也就是日本落后于西方的原因。同时不少日本学人又差不多无条件地接受了斯宾塞（Herbert Spencer）的社会进化阶段说，相信人类社会的进程依循着一种普遍的

法则。因此不同国家的历史基本上只有先进与落后的分别。日本史学家也曾根据这一观点写出了新式的中国史（他们有时称之为“东洋史”）。这种观点当时对中国史学家产生了很大的影响。最明显是所谓“国粹学派”（以《国粹学报》为主体）的史学如刘师培等人，直以中国文化史上与西方现代文化价值相符合的成分为中国的“国粹”。刘师培写《中国民约精义》便是一例。梁启超也同样以西方史为模式来改写中国史。西方文艺复兴以来的历史三阶段论——上古、中古、近代——也代替了以王朝为断代标准的中国史学传统。所以“国粹史学”表面上好像是要发掘并保存中国固有文化的精华，实质上则是挖掉了中国文化的内核，而代之以西方的价值。例如国粹派的一位重要作者邓实，即接受“耕稼为君主专制的时代，工贾才是民主的时代”这一分别，并断论中国与西方的不同即因前者仍为“耕稼”时代，后者已进入“工贾”时代。他并且充满着信心地说：“此黄人进化之阶级，其与西儒之说抑何其吻合而无间也。”后来冯友兰说中国和西方相比，在缺乏了一个“近代”的阶段，其实这种理论早在三四十年前即已为国粹学派捷足先登了。西方理论代表普遍真理的观念是在这个时期（一九〇五——一九一一）深深地植根于中国知识分子的心中的。所以连邓实也形容当时知识界的风气说：“尊西人若帝天，视西籍如神圣。”

“五四”则是文化边缘化的进一步的发展。清末民初的知

识分子虽已开始把中国文化的内核改换成西方的价值，但毕竟还要在古代经典中费一番心思，而且这种改换究竟不可能彻底，许多先秦的观念因此也得到一番现代的诠释，使古典孕育出新义，这和西方文艺复兴时代人文主义者重新发现希腊罗马的古典颇有异曲同工的作用。更重要的是，当时知识分子在“国粹”两字的掩盖之下，继续认同于中国的古典文化；他们至少仍自以为是占据了中国文化的中心位置。章炳麟、刘师培等人都有这样的自负，所以他们虽然一方面受到日本西化思潮的影响而在不知不觉中改变了对中国学术传统的态度，但另一方面他们却不大看得起日本的汉学家，认为这些异国的研究者终究太“隔”了，抓不住中国经典的精义。“五四”时代的人已大不相同，他们基本上反对以中国的经典来附会西方现代的思想。而且他们老实不客气地要中国的经典传统退出原有的中心地位，由西方的新观念取而代之。不用说，“五四”的知识分子已不肯再向中国文化认同了。所以这是双重的文化边缘化——一方面中国文化本身从中心退居边缘，另一方面知识分子也自动撤出中国文化的中心地带。

这一发展自然也是有阶段的，并非一蹴而至。大致说来，“五四”初期，中国文化还没有遭到全面否定；但到了后期则中国文化已成为“落后”的代名词了。初期可以胡适为例。胡适自始至终对于中国传统都保持着相当的尊重。他受到《国粹

学报》的影响，认为中国传统中也有“理性”、“自由”、“对人的尊重”等等合理的成分。一九一七年他在英文《先秦名学史》的“序言”中便强调中国接受现代新文化的同时也是使原有的古老文化重获新生，而不应该是完全代替它。“整理国故”之所以必要，在他看来，正是由于“国故”中也存在着现代价值的内核。这是他一直坚持用“文艺复兴”来称呼“五四”新文化运动的主要原因。一九六〇年他发表《中国的传统及其未来》的英文讲词，也还是这一基本观点的继续。（至于他的《整理国故和打鬼》一文则反而是敷衍激烈派的一种“权言”。）

“五四”后期的态度则可以鲁迅和闻一多的某些言论为代表。鲁迅劝人不要再读中国书，如果一定想读书则只能读外国书。闻一多在四十年代更为激昂，他宣称自己已读遍了中国古书，没有发现任何有价值的东西。他又说：他在中文系任教，目的是要和革命者“里应外合”，彻底打倒中国旧文化。这才是中国文化边缘化的极致。后期的人往往把“五四”看做是“启蒙”，这当然是指欧洲十八世纪的启蒙运动。从“文艺复兴”到“启蒙”，其间的差异之大是不能想象的，所以我们绝不能轻轻放过，以为这不过是借用西方史上的不同名词而已。“复兴”还表示中国古典中仍有值得重新发掘的东西，“启蒙”则是把中国史看成一片黑暗和愚昧。十八世纪欧洲的“启蒙”是一种“内明”，它上承文艺复兴对于古典的推陈出新和宗教改革对于基督教的改造，再加上十六、十七世纪的科学革命。

中国"五四"后期所歌颂的"启蒙"则是向西方去"借光"。这好像柏拉图在《理想国》中关于"洞穴"的设譬：洞中的人一直在黑暗中，只见到事物的影子，从来看不清本相。现在其中有一位哲学家走出了洞外，在光天化日之下看清了一切事物的本来面貌。他仍然回到洞中，但却永远没有办法把他所见的真实告诉洞中的人，使他们可以理解。哲学家为了改变洞中人的黑暗状态，这时只有叫这些愚昧的人完全信仰他，跟着他指示的道路走。葛兰西（Antonio Gramsci）便曾借用这个"洞穴"的譬喻来讲俄国布尔什维克所领导的革命。"五四"后期中国的马克思主义者也正是走的同一条道路。这些激进的知识分子挖空了中国文化的内涵，然后用他们自己也不甚了了的一种西方意识形态——马克思主义——填补了这个空隙。其结果则是完成了上面所说的两重的文化边缘化。但是中国现代知识分子又与俄国的知识分子不可同日而语，后者自十八、十九世纪以来即已逐渐深入西欧的文化传统，法国文化的爱好（Francophile）早已蔚为风尚。中国知识分子接触西方文化的时间极为短促，而且是以急迫的功利心理去"向西方寻找真理"的，所以根本没有进入西方文化的中心。这一百年来，中国知识分子一方面自动撤退到中国文化的边缘，另一方面又始终徘徊在西方文化的边缘，好像大海上迷失了的一叶孤舟，两边都靠不上岸。

最近这四十多年，文化这一领域也不断从中心退处边

缘。在中国传统中，学术和思想一直被看做是为社会指示方向的，因此在整个社会体系中占据了枢纽的位置。在社会经济决定论的新观念支配之下，不少知识分子已开始视文化为寄生物。及至“政治是决定一切的”思潮席卷中国，整个文化领域更完全失去了自主性，变成生活中最无足轻重的外围装饰品。这可以说是文化边缘化的第三重含义。文化的边缘化发展到这样的程度，中国知识分子在社会上究竟处于什么位置已是一个毋需讨论的问题了。

一九九一年二月在夏威夷“文化反思讨论会”会议上的讲词

一九九一年六月二十六日改定于香港

美国华侨与中国文化

中国文化能不能随着华人社会在美国的发展而激出新的火花？这是今天海外中国人所共同关怀的一大问题。但是这个问题的出现事实上是近三四十年来的事。所以我们首先应该提到中国人北美移民史上一个重要的转折点。这个转折点当然便是一九四九年中国局势的突变了。

中国人在一九四九年以前，一般而言，是很少愿意在美国定居的。华侨在美国虽已有一百多年的历史，但他们在一九四九年以前仍然抱有浓厚的“叶落归根”的观念。他们在美国辛勤工作，主要是为了积蓄一点钱，最后可以回乡养老。至于他们在美国的事业，则由下一代的人继承下去，如此代代相传，华侨在美国永远只是暂时寄居，他们的家乡还是在中国。即使他们回不去，他们的心仍然是系于故国。汉高祖过沛，对他的

同乡父老说："游子悲故乡，吾虽都关中，万岁后，吾魂魄犹乐思沛。"华侨移民到海外，其心情大体上仍和汉高祖相似。社会学家研究移民，指出有一种"暂时居住"（sojourn）的形态，华侨正是属于此型。但是一九四九年以后，中国的社会发生了前所未有的巨变，原有的生活方式改变，华侨多在美国作久居之计。

一般华侨如此，留学生尤其如此。自容闳以来，中国留美学生几乎没有人不是在学成之后便立即束装归国，希望以一己所学贡献于祖国。美国的研究环境和条件虽然远比中国为优越，但是他们都不愿仅仅为了个人的学术成就和生活享受而永久留在异域。所以以前根本便不发生所谓留学生一去不返的问题。甚至在一九四九年以后，许多中国学人寄居美国，他们还是不能心安理得地把美国当做归宿之地。已故萧公权先生《问学谏往录》中用"万里寄踪"的篇名来结束他中年以后留居美国的生涯，其心情可谓跃然纸上。他并且明说受聘来美时，"没有久居海外的打算"。后来年复一年地住了下去，他的心理也不过是"且住为佳"而已。我们举此一例，即可作为绝大多数老辈知识分子的中国情怀的一种写照。此中实含有深沉的文化哀感。《李陵答苏武书》中所谓"远托异国，昔人所悲"，在二十世纪的中国知识分子的血脉中仍然跳动不已。李书虽然是后人伪造的，但是它所表现的情感却是非常真实的。

由于华侨和知识分子一般都抱着"寄踪"的心理，他们当

然不会积极地考虑到如何在美国发扬中国文化的问题。因此在一九四九年以前，中国人在美国的文化活动不但只限于自己的生活圈子之内，而且是以“中国取向”为其最主要的特色。一般而言，没有人想到怎样使中国文化在美国社会中扎根的问题。以出版界而言，无论是留学生所办的刊物或唐人街的报纸，所反映的主要还是中国人对于祖国以及一些切身问题的关怀。他们虽然身在美国，但和美国社会和文化似乎没有什么关系。华侨因为集中在唐人街，形成了一个自足而封闭的社区，这种情况尤其显著。美国中文报刊上的“中国取向”在政治态度上表现得最为突出。清末的革命与保皇之争、民初的帝制与反帝制之争，以及北伐以来左派与右派之争，都在这些报刊中占据了中心的位置。事实上，这一流风余韵至今仍未消歇。

但是一九四九年以后，不愿失去原有生活方式的中国人逐渐把美国看做最理想的托庇之所。“逝将去汝，适彼乐国。”《诗经·硕鼠》这两句诗便是新移民的心理的最好写照。五十年代以后，中国人留居美国的人数大量上升，其中知识分子的比例更是达到了前所未有的高度。这种趋势短期内恐怕不会改变。

以上只是事实的客观陈述，并不包含丝毫价值的判断。我的目的是在指出一九四九年以来的一个新现象：中国人对于在美国居留的问题已从“暂住”（sojourn）的心态改为“落籍定居”了。这样一来，在美的中国人便再也无法完全避开中国文化的问题。本文的中心论旨便在这里。

对于人而言，文化事实上是他的第二层空气。人没有空气固然会死亡，离开了文化也同样不能生存。但是空气是普遍性的，而文化则在普遍性之外还具有特殊性。在物质层面上如衣食住行，在制度层面上如亲属、宗教、法律、政治、经济等，世界上各种文化未尝不大致相同，至少可以找到相同的功能分化。但在精神上，文化的个性又是如此显著，每一个人都只有生活在自己从小成长的文化环境中才会觉得自由自在。换一个文化环境，人便会发生适应的问题。尽管适应的能力不免因人而异：有人容易，有人困难，但是没有人能够完全避得开适应的过程。不但像中西方文化这样基本的差异必然引起无限的适应的困难，即使在同一大文化系统中，个人小环境的改变也往往会带来生活上以至心理上的困扰。中国过去有“水土不服”一句成语。这句话的内容，认真分析起来颇不简单，其中有物质的成分，也有精神的成分。例如江南人迁居北方，或四川人寄居福建，都可以发生“水土不服”的问题。其实“水土不服”也可以理解为文化适应发生了种种不同的障碍。中国的同乡会、宗亲会之类的组织，其背后都有地方文化的浓厚色彩。换句话说，这一类的组织也是相应于“文化适应”的需要而起的。现代研究者完全从社会经济史的观点去了解中国各地“会馆”的意义，虽也有所见，但毕竟是表面的、肤浅的。

人自出生之日起，文化便是他“无所逃于天地之间”的第二层空气。因此有些思想家甚至把文化看成压迫人的负面东西。

卢梭在《社会契约论》中开宗明义便说："人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。"卢梭的话是针对当时政治文化而发的。政治文化出了严重的毛病自然会变成人的枷锁。但是卢梭基本上只欣赏自然的创造，而厌恶一切人为的事物。（见《爱弥尔》第一章。）严复把他和庄子相比较是有道理的。现代另一个批判文化最有力的思想家是弗洛伊德。他认定文化是压制性的（repressive），人的一切精神病态都是受文化过度压抑所致。把心理分析学的起源完全约化到十九世纪晚期的维也纳，甚至西欧中产阶级的虚伪道德，也许是太偏颇了。心理分析的确触及人性和文化之间的普遍关系的问题。但是我们恐怕也不能完全否认它和当时的道德文化有某种程度的历史关联。总之，我并不认为文化对人永远有利而无害；文化中某些价值发生了偏差是会激起人的反抗的。然而我也要强调文化对人有"安身立命"的功能，个人想寻求精神的归宿仍舍文化莫属。这在移民身上尤其看得清楚。移民不得已离开自己的文化本土，纵使在物质上空无所有，在精神上仍拥有丰富的文化资源。他们凭着这些文化资源才能在新土重建基业。犹太人流落世界各地显然以其宗教文化为凭借，最早期的英国清教徒殖民北美更是有赖于新教精神的支持。华侨也是如此。华侨移民东南亚或美洲而获得程度不同的成功，除了与当地的客观条件有关外，还是靠他们从中国文化中所带来的勤俭美德。更进一步则有上面所提到亲属、乡党种种相互提携的人际关系。以宗教而言，民间

流行的儒、释、道三教都是支持他们的精神力量。

早期华侨虽已将中国文化带到美国，但是他们的“中国取向”则阻止了中国文化和美国社会的交流。他们只是依赖中国文化为精神资源以暂时应付寄身的新环境，最后还是要叶落归根、回到故国的。因此在很长的时期中，中国文化在美国仅仅存在于几个孤点上，即大城市中的唐人街。这些孤点和外界几乎是完全隔绝的。不用说，这里的中国文化已与本土的原型颇有不同，我们并不能把它看做原型的“具体而微”。事实上，华侨带到海外各地的中国文化大致都是经过筛选的，虽然是不自觉的。只有那些特别有助于他们在异乡谋生的文化成分才能长期地在海外的华侨社会中流传下去。美国的华侨当然也不会是例外。这些特别的文化成分，正如陶渊明所说的，是“只可自怡悦，不堪持寄君”的。所以一百多年来，在美国的中国文化一直未曾离开过几个唐人街的孤点。一般美国人最多只对唐人街的异国情调抱有一点游客的好奇心，但是并不了解其中所藏的古老文化究竟属于何种性质。

在“中国取向”的支配之下，这种“只可自怡悦”的心态是很自然的，但是今天在美国的中国人已进入了超越“中国取向”的新阶段，中国文化怎样在美国发展的问题必须提到讨论的日程上来。这里所说的当然首先是怎样在美国的中国人社会中发展中国文化。前面已指出，今天在美国取得永久居留权或公民权的中国人事实上已准备世世代代在美国就地生根了。另

一方面，很多唐人街华侨的子弟也已读书就业，冲破了“孤点”，进入美国生活的主流。和三四十年前不同，现在华侨和在美国的中国知识分子之间已不复存在着严格的界线。今天所谓“美籍华人”已广布在美国社会的各种行业之中，包括企业界、科技界、教育界、学术界、医学界、法律界、新闻界、建筑界以及政界等。其中不少人更是在美国出生和成长的第二代甚至第三代。无论是属于第一代或第二代，今天的“美籍华人”几乎普遍地有强烈的“文化认同”的要求。这一点是和美国近数十年来的社会和文化变迁分不开的。

美国人过去一向相信他们的社会是一个“大熔炉”，任何种族的人到了这个熔炉之中迟早都会被熔化的。其实这种说法是一相情愿的（也许是不自觉的）人造神话，和过去中国人所深信不疑的“化被四夷”说同有过分夸张之嫌。这个神话是建筑在一种未经检验的假定之上，即美国社会已整合得相当成功，一切支流都可容纳到主流之中。“熔炉说”在五十年代到六十年代初期达到了最高峰，这在美国学术界也有明显的反映，那正是帕森斯（Talcott Parsons）的功能论社会学如日中天的时代。在社会思想方面，贝尔（Daniel Bell）的“意识形态的终结”也为不少人所接受；在美国史研究方面，则“共识论”（consensus theory）还没有受到“对抗论”（confrontation theory）的挑战。但是六十年代末期反越战的动乱惊破了一场美梦。七十年代以来，美国各种族（特别是黑人）普遍地产生了文化觉

醒，开始积极地寻求自己的种族文化之“根”。寻“根”运动当然也波及亚洲后裔，包括中国人在内。所以今天各大学的亚裔学生无不要求成立自己的组织，要求拥有独立活动的场所。以我个人的教学经验为根据，我发觉最近十几年来，华裔学生无论学工、理、医或其他科技，几乎都对中国语文、历史、哲学的课程有一种出乎内心的渴求倾向。在美国的中国人已到了不能不正视中国文化的时候了。即使中年以上的中国父母仍然抛不开“中国取向”的包袱，他们也必须为子女文化认同的危机而重新考虑这个问题了。否则两代之间不仅会发生一般性的“代沟”，而且更会发展出严重的“文化沟”，因为第二代以下的中国人虽有向中国文化认同的要求，但是却不可能走上前一代人那条“中国取向”的道路。

近二十年来，美国的民权运动有相当大的进步，一般社会人士的种族偏见至少表面上也颇为收敛，美国政府更鼓励各种族研究自己的文化和语文。美国是一个种族多元的社会，其中虽以盎格鲁—撒克逊的白种人文化为主流，但其他少数民族的文化也同样可以并行而不相悖，并和主流相互沟通。民主和法治保证了“小德川流，大德敦化”的格局；“共识”和“对抗”事实上兼而有之，并不归于一偏。美国同时又是一个自由竞争的社会，任何一个少数种族要想改善自己的地位，便必须通过竞争的方法，不但与主流文化竞争，而且还要与其他少数种族的文化竞争。犹太人在美国的成功便是一个最显著的例子。他

们的影响力简直和人口不成比例。一般而言，移民在异邦立足，不仅依靠个人的努力，而且更需要集体的支持。由于宗教传统的深厚、家族关系的密切等等原因，犹太民族的文化认同感特别强烈；他们所表现的团结合作的精神是多数民族所不能比拟的。无论在政治、经济、教育或新闻界，他们在美国都是一股不容轻视的力量。犹太人亡国两千年之后而终能复国，不能不归功于他们持续不绝的文化意识。在美国的犹太人并不靠以色列来为他们壮胆撑腰，相反地，以色列之所以能在众敌环伺之下屹立不倒，在相当大的程度上倒是靠美国犹太人的全力支持。文化的力量大于国家的力量，移民能够反馈祖国，犹太人的例子对于美籍华人——特别是“中国取向”的华人，是最具有启示性的。

个别的中国人在美国各界取得显著成绩者甚多，华裔子弟因学业卓越而受到表扬者近来更时有所闻。这种成就当然与个人的才能和努力有关，但也不能不归功于中国文化的背景。记得两年前美国《时代》周刊在报道华裔青年获得“总统奖学金”时，便特别提到中国儒家的教育传统。但是中国人作为一个集体来说，他们在美国社会中似乎仍处于相当边缘的位置。美籍华人的人口现在大约是一百万左右，自然不算多。不过如果紧密地团结起来，并与其他亚裔美国人取得合作，也未尝不能产生相当可观的影响力。由于中国人和犹太人不同，缺乏有组织的宗教传统，“各人自扫门前雪”、“一盘散沙”至今仍是

中国人性格上的特色。中国人在参与美国政治事务上一向较为冷漠便是这一性格的具体表现。由此可见，中国文化怎样才能适应美国的社会并有新的发展，其间确涉及相当复杂的问题。

上文已指出，以往华侨和留学生虽曾把中国文化中的某些成分传入美国，但是其选择过程则是不自觉的，也没有经过有系统的考虑，今天则已到了必须改弦易辙的时候了。

我相信中国文化在美国的前途首先系于它是否真能就地生根，其最大的关键是“中国取向”必须从主导的地位转化为从属的地位。“中国取向”最初本是华侨和留学生的爱国精神的一种表现，在当时也是十分自然的，但是其前提必须是以美国为暂且寄踪之地。美籍华人如果仍然继续奉此为最高的行动原则，他们将永远自放于美国文化和社会的主流之外。这不但大有碍于他们在美国的发展，而且也和“中国取向”的原有意愿背道而驰。因为今天的形势已十分明显：美籍华人只有在美国建立起坚固的独立地位才可能真正对祖国有实质的贡献，犹太人便提供了一个最成功的范例。美国犹太人口不过六百万，在比例上真可谓微不足道，但是他们的声音则几乎无所不在。这主要是由于他们不仅在各界都有杰出的成就，而且他们始终能保持其文化认同，并不断地以现代观点把他们的文化传统向美国社会作有系统的阐述。他们这种工作是雅俗并进的，从高深研究到电视节目，无孔不入。美籍华人今后似乎也应该多注意怎样使中国文化在美国扎根的问题。这是超越而不是取消“中

国取向”；事实上，只有超越“中国取向”才能完成“中国取向”的意愿。

“中国取向”之所以必须超越还有一层更重要的理由。上文已指出，“中国取向”在政治态度上表现得最为突出。中国国内的政治冲突在美国华人社会中总是有非常敏感的反应，这种倾向在今天似乎仍然有增无减。政治上的左袒或右袒在现代民主社会中是极其正常的现象，个人可各依其政治信仰而作抉择。凡是具有相当程度的民主修养而又不失理性的人，大体上都能一方面择善固执，另一方面尊重反对派的人格及其存在的权利。但是由于中国的历史背景不同，党争或政争从来不是民主运作或理性化的产物，容忍异己的风度尚有待于建立。其结果往往因为强烈的情绪化而流于势不并立的局面。政治化的“中国取向”无可避免地导致在美国的华人社会的分裂。美籍华人的政治兴趣不在居留国而在祖国，他们的强烈纷争只是中国本土政治冲突在美国的延长。从长远的发展而言，这个倾向对于他们是有百害而无一利的，更不能对他们的希望——中国的全面现代化——发生任何正面的作用。我不想在这里涉及中国政治的是非。我只想指出，政治在整个文化中仅占据一个角落，而且是变幻无常的。如果政治在中国本土仍然处于“第一义”的位置，那恰好说明中国本土社会的反常。事实上，我们可以用“政治比重”的大小来判断一个社会的性质：政治比重愈大，其社会必距离正常与合理愈远。但是身居美国的中国人

应该比较能超越中国本土的政治。“超越”并不涵蕴“不关心”或“无主见”，而是不以政治立场为辨别“敌”、“我”的最后根据或最高标准。海内外的中国人大概无不盼望中国成为一个经济丰裕、社会公平、人权有保障以及生活和思想自由的现代国家。但是在这些人类共同的理想之外，中国人还必须依靠一个特有的精神纽带把他们维系起来，即文化的认同。“中国人”这个名词自正式出现在春秋时代以来，便是一个文化概念，而不是政治概念。对中国人而言，文化才是第一序的观念，国家则是第二序以下的观念。文化一方面永远在变化之中，另一方面又万变不离其宗。中国文化的价值系统当然必须经过现代的调整才能推陈出新，以适合今天中国人的需要。但无论怎样调整，我相信中国价值系统的内核仍然是会存在下去的。关于这一点，我已在《从价值系统看中国文化的现代意义》中有所说明，这里不必重复。在美国的中国人无论在政治层面上如何分歧，是没有理由不能在文化的最高层面上互相沟通的。文化是超越政治的有效保证。如果身在海外的中国人继续加深“不归杨，则归墨”的政治裂痕，而不能在共同的文化意识之下凝成一体，那么我敢断言，中国文化还会有更多的分裂出现。文化的统一才是自然而不勉强的，政治统一必然是强制性的，即所谓“不是东风压倒西风，便是西风压倒东风”。因为政治统一往往是由上而下的整齐划一，而文化统一则只能是由下而上的“和而不同”。“不同之同，是谓大同”，这是中国的传统理想。

远离本土政治的海外中国人则最具备实现文化统一的条件。这是他们的神圣使命。

中国人要想在美国建立并维持一种民族文化的共同意识（用英文说，即是“ethnic-culturalidentity”），必须自觉而严肃地去对中国文化传统从事有系统的了解，并进而更新这个传统，使它具有丰富的现代内容。这是一项极其艰巨的任务，需要从多方面来进行。高深的研究和普及化的工作缺一不可。在普及化方面，华人社群应该发展各种有组织的文化活动，而华文报刊更应该在这一方面多尽一些贡献。今天在美国出版的华文报刊大体上仍在“中国取向”的笼罩之下，各自代表本土的某种政治观点，这种各尊所信的态度本是无可厚非的，但是为中国文化在美国扎根计，则共同的文化关怀较之政治化的“中国取向”似乎更值得大家重视。

以高深的研究而言，中国人在美国还没有一个专门研究中国文化的中心机构。一九七九年我有机会到俄亥俄州辛辛那提的犹太宗教研究所去作短期访问和讲演（Jewish Institute of Religion），亲见该所规模之大、研究设计之精、藏书之富和研究人员水准之高，我才体悟到犹太文化为什么能在美国发生如此巨大的影响。近三四十年来，美国汉学界虽然也出版了大量有关中国传统和现代化的论著，但是这些纯学院式的作品未必都适合我们的特殊需要。我们所需要的是有系统兼有切己关怀的研究成果。有了大批的这一类的英文论著，我们才能一方面教育

华裔后代，另一方面使一般美国人士也能认识中国文化的真面目。中国人在美国的公开形象（如电影和电视上所见的）一向是一个令人感到困扰和愤怒的问题。追源溯始，这是和系统的研究工作之不足有关。文化普及是无法离开高深研究的。后者是前者的源头活水。新加坡近年来为了配合提倡儒家的伦理教育，政府便迅速地筹募了一千万美元以上的基金，建立了“东亚哲学研究所”，这是因为他们深刻地认识到系统研究和文化传播之间的辩证关系。在美国的中国人不是没有力量创办这样一个研究中心，不过目前也许还没有这样的理解。中国家长一般总是鼓励子女选择医、理、工、科技等易于谋生的学科，这是今天的常态，无可责难。但是我也希望华裔后代中能不断地产生一些人文社会科学（包括法律）的人才。他们的人数不必太多，然而从长远的眼光来看，他们对美国的华人社会以至中国本土文化的可能贡献也是不容低估的。

民主与文化重建

最近台湾地区的言论界正在全力推动民主宪政的发展。无论是温和派、激进派或保守派至少在表面上都一致承认台湾必须建立民主的政治秩序，所不同者仅在进程的缓速之间而已。这自然是一个十分可喜的现象。现在许多人都在期待着台湾在创造经济奇迹之后，再创造一个政治奇迹。事实上，依眼前的情势来看，如果没有意外的波折，这第二次的奇迹是必然会出现的。

但是在一般知识分子的观念中，似乎存在着一种过分重视政治的倾向，这可以说是中国近代思想史上的一大盲点，即认为中国一切问题的解决最后必须诉诸政治。从历史源流上看，这种看法是和近百年来的政治改革或革命运动紧密相连的，自然也有相当坚强的根据。不过如果政治意识过度突出，以致与

生活整体之间失去均衡时，则其后果也可以是极其严重的。中国大陆上的“文革”，在一定的意义上，正是这种思想的必然产物。

“民主”在西方史上本有广狭不同的种种含义。希腊原始的含义说，“民主”不过是许多政治形式之一，而且当时史学家和哲学家的评价中，“民主”还不是品质较高的一种政体。这是因为在雅典民主的后期，已没有像伯利克里（Pericles）那样第一流的领袖人物，继起者是一些哗众取宠的煽动政客，一味取悦群众，利用他们的低级本能，以满足自己的权力欲望。所以伯利克里以后的雅典“民主”竟堕落为“多数人的暴政”了。苏格拉底便是在这种情形下被群众判处死刑的。柏拉图终身反对这种暴民式的“民主”，不是没有理由的。

雅典民主的盛衰颇能说明民主仅仅作为一种政治形式而言，它的价值是有限的；民主不能离开一般的文化基础而充分发挥其效能。雅典民主在伯利克里时代的光辉主要是发自希腊的古典文化。伯氏的葬礼演词即是最好的见证。他宣称雅典是全希腊的“学校”，正是因为雅典代表了当时希腊文化的最高峰。不用说，伯氏本人也是这一文化所陶冶出来的最高的人品之一。政体只是躯壳，文化则以灵魂注入此躯壳。中国人一向认为“徒法不足以自行”，其实是大有道理的。一切法制，本身的优劣最多不过是相对的，其成败得失最后仍系于人怎样运用它。一涉及人，便离不开人的文化教养问题。中国传统也并不像一

般人所说的，只要“人治”，不要“法治”，不过确把运用“法”的“人”看得很重。黄宗羲一反传统之见，公开主张“有治法而后有治人”，然而他同时又强调“学校”的重要性，希望朝野上下都能通过“学校”来“治天下”。他的理想中的“学校”可以有这样的功用：“使朝廷之上，闾阎之细，渐摩濡染，莫不有诗书宽大之气。”民主作为一种“治法”也同样需要一种具有文化修养的“治人”，使它充分发挥其效能。这便是我们常常听到的“民主风范”或“民主人格”。一部西方民主发展史充满了民主人格的实例。在民主体制建立之初，尤其需要民主人格的示范。我们不能想象，如果没有华盛顿、杰斐逊等人的民主人格和修养，美国的民主建国会进行得那样顺利。

民主在近代西方也有最广义的解释，即美国哲学家杜威所谓民主是一种生活方式。如果采取这一解释，则民主即是文化，政治形式不过是最表面的一层，本身并无实性。其实这种观念可以上溯到古希腊时代。亚里士多德已指出城邦的宪法不仅仅是一个法律结构，它体现了城邦公民的共同生活方式。

总之，无论就狭义或广义言，民主政治在我们的整个人生中都只能占据一个有限的地位，而且也不必然是最基本的地位。我们今天都承认民主是最合乎现代理性的政治形式。但是相对于一个理想中的公平社会而言，民主的政治体制仍然只是一个必需条件，而非充分条件。美国《独立宣言》特别揭橥“生命、自由、幸福的追求”为三项最基本的人权；不用说，这三

大人权只有在民主制度下才能获得确实的保障。然而深一层看，这三大人权在当时都是有特定的文化内容的，我们不可能撇开宗教革命和启蒙运动以来欧洲文化和思想的一般状态而理解美国革命时代的民主。换句话说，美国最初的民主形式反映了十八世纪西方文化在美洲的最新发展。此后美国的宪法经过了二十几次的补充，每一次补充都可以说是文化提升的结果。

在民主的政治秩序已为我们所共同接受的大前提下，中国人似乎应该更进一步去想想：建立一个比较理想的政治秩序究竟需要什么样的文化条件？今天是一个专业分工的时代，政治也是一种专业。专门从事政治活动的人，特别是政党中人，自然应该继续推动政治改革的运动。但是整个社会是不是也必须完全卷入实际政治的扰攘之中，而别无建设性的工作可做呢？这是一个涉及根本观念改变的问题。

前面已指出，在二十世纪中国思想史上，政治意识的过分突出是一个长期而普遍的现象。正由于这一意识的泛滥，才会有大陆“文革”时代那一类荒谬绝伦的想法。这种意识的背后存在着一个牢不可破的信仰：政治力量是一切力量中最真实、最具决定性的，许多知识分子对于政治权力抱着无限的信仰。让我们举一个例子。“自由中国”社是五十年代台湾民主运动的先驱。饮水思源，今天台湾的民主突破不能不特别引起我们对这批先驱人物的怀念。反对党的成立也是由他们最先提出并全力推动的，但是他们当时也不免对政治的功用估价得过高。

“自由中国”社出版了一部《今日的问题》，其中提出十几个迫切的问题，而以反对党的问题为全书的终结。胡适当时便曾对这部书提出了他的“异议”。他说：

该小册子有几十万字，把“反对党”问题作为最后一篇文章，中间有一大段大意是说有了反对党，前面所谈十几个问题，都可以迎刃而解。我以为也没有这样简单的事。就是今天有了一个反对党，不见得马上就能解决前面的十几个问题。

（胡适《从争取言论自由谈到反对党》，见《自由中国》第十八卷第十一期，一九五八年六月一日出版）

胡适的批评自然是对的，当时的自由主义者对于反对党的迫切期待是不难理解的，但是认为政治权威结构的变化便可以解决所有的问题，则不免思想过于简单化了。而这一简单化的想法近百年来却一直困扰着台湾，到今天仍然余波未止。今天反对党已经成立了，于是我们又听到另一种说法，即只有在立法院全面改选以后，台湾的一切问题才能够迎刃而解。我们当然承认“立法院”改选确是今天台湾政治议程上的第一要项，但是我们同样不能相信“立法院”改选便能解决台湾的一切问题。我们不难预言，今后在政党竞争的情况下，政治要求势必愈逼愈紧，而且层出不穷。如果一定要等到民主政治完全上轨道之后，我们才能从事文化、社会各方面的建设，那真不免所

谓“俟河之清，人寿几何”了。

如果我们接受民主的建立离不开文化基础这一简单的历史事实，则文化建设似乎比政治运动更为迫切。中国近代史上民主发展历程的艰困至少有很大一部分是由于文化的准备不够充分。十八世纪末叶，美国和法国的民主革命都植根于启蒙时代的文化，包括法国和英国两支思潮。《独立宣言》所楬橥的三大人权——生命、自由、幸福——便清楚地反映了当时欧洲的宗教思想和政治思想。对于“理性”的普遍崇拜更与十七世纪以来的科学革命有密切的关系。所以西方近代民主的兴起在文化上早有深厚的新文化为其凭借。所谓“民主革命”不过是瓜熟蒂落时所发生的一个结构上的改变。总之，是文化状态决定了政治结构，不是政治结构改变后才带来文化的新发展。

反观中国，民主的唯一精神凭借是“五四”的新文化运动。但不幸“五四”是一个未完成的文化运动。“五四”在思想史上的主要成就也许便在于为中国人确立了“民主”和“科学”两大价值，而它的最直接的影响则在于引发了反传统的普遍激情。由于外患的凌逼，“五四”很快地从文化运动转化为政治运动。这也是政治意识突出的一个潜在因素。“五四”以来，“民主”和“科学”两个观念大体都停滞在口号的阶段，至少一般中国人的理解是模糊的。“民主”怎样才能真正在中国生根？它又将采取怎样一种特殊的民族形式？即以西方而论，民主在英、法、美等国都各具结构上的特色，而这些不同都是

和文化背景密切相关的。因此我们也不能不严肃地探讨中国的文化传统。“五四”以来虽有“整理国故”的学术运动，并取得较好的成绩，但这一发展也随着抗日战争的爆发而中断了。

仅仅作为一种政治形式而言，民主是手段而不是目的。我们在各种政体中独取民主，这是因为根据以往的经验，民主是能使绝大多数人获得合理生活的政治制度，但对生活的品质并不能有所保证。在民主政治下，美国人诚然都享有“生命、自由、追求幸福”的权利，然而他们究竟赋予生命以何种意义？怎样运用自由？又追求什么样的幸福？这些便不是民主本身所能提供答案的了。民主重“量”而不重“质”，要不断提高生活的品质则不是民主所能为力的。

一般而言，教育、学术、思想在这一方面更能发挥重要的作用。去年（一九八七）芝加哥大学教授布鲁姆（Allen Bloom）出版了一部轰动一时的书，题目是《美国心灵的封闭》。这部书的主旨便是要指出：自六十年代末期反越战运动以来，美国的大学教育已面临空前的危机，青年学生在学识和思想上也陷入极端贫乏的境地。一方面，一般人文社会科学的教授不能拔乎流俗之上，尽其传道授业的本分，而一味哗众取宠；另一方面，大学青年则以“解放”、“创造”等等空洞虚骄的口号代替理性思考。青年们不仅是目空古人，而且是根本不知有古人；面对茫茫的未来，他们更缺乏一种清楚的“远见”（vision）。布鲁姆把美国青年的思想混乱归罪于欧洲大陆传来的

种种虚无、绝望、颓丧、过激的观念。尼采、海德格尔、马克思、弗洛伊德及其法国和德国的当代信徒们则是这些观念的来源。但布氏并没有要尼采、海德格尔、马克思等人直接对这种情况负责，他很公平地指出：美国青年所接受的是经过庸俗化的欧洲哲学思想。

布鲁姆断定，思想界的不健康已严重损害了美国民主的运作：自由变成了放纵，容忍变成了不讲是非，民主的多数原则变成了徇众随俗。所以布氏大声疾呼，要求彻底改造大学教育，特别提倡人文通识的培养。他的具体建议之一是要青年人回溯西方文化的源头，通向理性的主流。他尤其热心于古典教学，要求他的学生细读希腊典籍，特别是柏拉图的作品。

布氏亲历六十年代的学生暴动，看到许多大学行政人员和教授（其时他正在康奈尔大学）在群众前面丧失道德勇气的种种表现。他在痛心疾首之余，立论内容或不免有过激之处，但他的态度还是冷静的，叙事是客观的，说理也是明晰的。书前有诺贝尔文学得奖人贝罗（Saul Bellow）一篇序言，对此亦表同情。

布氏这部书对人们大有启示作用。最重要的是使我们认识到：民主体制本身并不是一切，它的运作必须另有一种健全的文化精神与之配合。这种精神主要来自高等教育，即是大学。在民主社会中大学是精神堡垒，可以发挥提高人的境界的重大功能。大学如果能够提供较成功的人文教育，则社会将源源不

断地出现大批具有通识和判断力的人才。这样大批的人才散布在各个角落，便可以保证民主品质的逐步提升。高等教育在民主社会中特别重要，因为民主作为一种纯政治形式而言，只能保证一人一票的平等，但不能启人以向上之机。只有大学才是大家公认的学术思想的中心，是为民主社会树立最高的精神标准的圣地——包括知识标准和思想标准在内。因此大学中的师生首先要能拔乎流俗之上，不能为社会风气所轻易摇动。这是民主体制下大学和政府最大不同之处。政府必须“从众”，大学则唯理性是依，有时不惜“违众”。

以我个人所知的台湾高等教育而言，其情况虽与美国截然不同，然而也远不足以承担培养人文通识的重任。近年来受到美国学风的影响，虚无、颓丧、激进等等弊病，似乎已开始出现。布鲁姆所说的一些欧陆的庸俗思想，经过美国转手，也传到了一部分青年知识分子的身上。无论如何，为了给发展中的民主体制奠定一个坚实的精神基础，我们感到，恐怕今天没有比大学教育和学风的改造更急迫的事了。学术教育界的人固然应该继续关心政治，但同时更应该超越政治，他们总不能像专业的政治人士一样，一天到晚都卷在现实政治的纠纷之中。在专业化的时代，“舍己之田而耘人之田”是十分荒谬可笑的事。台湾上下都有责任帮助高等教育界，重建一个庄严的大学的现代传统。我们说“重建”，是因为这一现代传统早在民国初年便已出现。北方的北京大学和南方的

东南大学（现名苏州大学）都是属于现代型的大学。北京大学当然更为重要。在蔡元培的领导下北大体现了为学术而学术和兼容并包的现代精神。北大师生关心政治，然而也超越政治。北大成为“五四”新文化的摇篮绝不是偶然的。今天中国知识分子对于民主理想的坚持便是北大留给我们的一份最宝贵的遗产。文化、思想能够开创政治，而不是政治力量可以宰制文化和思想，北大便是一个活生生的见证。胡适认为“五四”以后，新文化运动歧入政治的轨道，是一个不幸的发展。这是极有见地的看法，可惜今天很少人能懂得这一论断的意义了。

我们也希望大学能成为一个认真读古人书的所在，正如布鲁姆所指出的。但中国的大学自然不必唯希腊是尚，我们更要严肃地对待自己的古典传统，并消化这个伟大的传统，以期收推陈出新之效。中国没有民主的制度传统，但是中国的人文传统中不乏与现代民主精神深相契合的因子。儒家的“仁”与“恕”强调人格的尊严和容忍的胸襟，墨家的“兼爱”和博爱相通，道家一方面主张“无为”政治，反对政治力量对人生过分干涉，另一方面强调个人的自由，平等的观念则是佛教的重大贡献。更重要的，中国人文传统所塑造的“士”的风格更可视为现代中国知识分子的精神泉源。近百余年来，中国知识分子投身于各种维新和革命的运动，倘细加分析，正是“士”的精神的现代化。布鲁姆感慨今天美国青年不读古典而成天口上

挂着尼采和海德格尔，殊不知尼采虽反对苏格拉底的传统，却曾细读希腊古典，海德格尔更是要人回到苏格拉底以前的哲学源头，他们两人都对希腊古典的训诂学下过相当大的工夫。“五四”时代的中国学人虽然激烈地要推倒中国传统，他们自己却正是从古典研究中翻出来的。中西的对照在这里是非常生动而有趣的。

今天离二十一世纪只有十二年了。而学术、思想上的真实建树则需要长期而持续的努力，我们的时间实在不多了。如果中国人真有志于实现汤因比（Arnold Toynbee）的预言，要使二十一世纪成为中国人的世纪，那么我们必须尽快地把我们的高等教育加以彻底的改造。台湾经济和政治方面的发展是值得称道的，但“钱”和“势”也都不免有严重的副作用，其中最足以引人焦虑的是急功近利的心态的普遍流行。许多人会认为文化、学术、思想都是不急之务，既不能直接增加财富，也不能立刻使我们拥有更多的权势。这种过分重“效用”（Utility）的意识在美国也相当泛滥。而且据美国史学家的研究，这种意识正是美国工商社会“反智”的一大根源。民主的理想是人类理性的最好产品之一，一个民主社会而走上“反智”的道路，终于使理性无用武之地，其后果又将是如何呢？这是我们大家都应该细细思考的问题。

一九八八年八月

陈独秀与激进思潮

——郭著《陈独秀与中国共产运动》序

郭成棠先生的《陈独秀与中国共产运动》的英文版是一九七五年出版的。刊布以来，西方有关中国和亚洲的刊物中对此书颇多评介。无论评者是否完全接受著者的论点，但是他们众口一词，都赞许这是一部客观、翔实、深入的研究之作。所以此书在西方已得到一致的肯定，不待多说。

最近十年，中国大陆采取了开放政策，学术界已不再视陈独秀为禁忌。一九七九年初北京曾召开过一个包括陈独秀在内的历史人物讨论会，一九八〇年底，又特别举办了陈独秀问题讨论会。一九八二年河南人民出版社刊布了《陈独秀评论选稿》，其中收集许多会议中发表的回忆和评论文字。陈独秀研究在大陆已基本上解禁了。但是由于中共四十年来和外面的世

界完全隔绝了，大陆学人对于西方出版的英文著作往往不甚注意。直到最近几年，其中才有人开始参考西方文献。郭先生此书因此引起了大陆学人的重视。去年（一九七九）香港三联书店出版了一部《五四·多元的反思》一书，其中顾昕的《意识形态与乌托邦——试论陈独秀的平民主义民主观》一文便承认郭先生在此书中关于陈独秀反传统主义的分析，是有启发性的。我举此最近的一例，以见此书的价值所在。现在郭先生将刊布此书的中译本，我认为是非常适时的。去年台北时报文化出版公司刊行了郑学稼先生的遗著——《陈独秀传》上下两厚册，一千三百多页，内容非常丰富。但是郑著是纯粹的传记体裁，包括了著者与传主的个人关系在内，因而无法完全避免主观的好恶。郭著则是政治学和史学的客观分析之作，与郑著恰好相互补充。读者取此两书并观，更可对陈独秀的主观世界和客观世界获得一平衡的了解。

承郭先生的好意，要我为此书中译本写一序言。我虽然感到荣幸，但也不免惶恐和惭愧。我对陈独秀这位同乡前辈从来没有认真地研究过，实在不够写序的资格。但是陈独秀确是中国现代史上的关键人物之一，我对于他的历史地位也一直在思索之中，总觉有许多话可说，而又苦于非一言所能尽，因为他的情况过于复杂，任何简单的论断都是站不稳的。正如郭先生在此书中所指出的，陈独秀是中国现代许多革命运动的一个原动力，然而他自己最后却为继涨增高的革命浪潮摧毁了。所以

他是一个不折不扣的革命悲剧的英雄。历史上的悲剧人物往往会引起后人的同情，我对于陈独秀的一生也是很同情的。抗日战争期间，我在安徽潜山县的故乡整整住了八年，便曾听到过有关陈独秀的一些故事。他是怀宁人，怀宁和潜山是邻县，他的事迹是很容易流传到我的乡间的。其中之一是他曾在安庆的一次庄严集会中为人题字，写下了“父母有好色之心，无得子之意”两句话，并署名为“共产党陈独秀”，使举座为之骚动。这个传说是否可信，我不敢说，不过大致反映了他“打倒孔家店”的激烈态度。我听到这个故事时大约才十一二岁，但印象非常深刻，故至今不忘。这两句话自然是王充的说法的现代翻版，章太炎、胡适之都先后引述过，在一九二〇年以后已算不得很新鲜了。但是在我住过了八年的潜山乡间，一直到四十年代中期，思想还是十分闭塞的，和清代末叶大概仍没有什么不同。传述者是要说明陈独秀的“离经叛道”，听众也觉得这真是“大逆不道”的话，包括我这个年幼的听者在内。这个故事可以说明当时中国思想的状态：“五四”尽管已经历了二十多年，但所谓新思潮仍然浮在大城市的知识分子的层面，并没有打进广大的农村，连陈独秀的故乡及其邻县的人也都不理解他的“革命思想”。陈独秀的悲剧的根源，一部分便潜伏在这里。试想在绝大多数的人对王充都是那样陌生的情况下，我们怎么能希望他们接受马克思呢？

我曾在别处讨论过，自清末以来，一部中国思想史其实是

一个不断激化的过程，而陈独秀则在每一个激化的新阶段中都扮演着领导的地位。他参加过同盟会，是“五四”思想运动的大领袖，最后更是中国共产党的创建人。康有为在维新时代正式提出了“全变”、“速变”的观念，陈独秀可以说是这一观念的最彻底的实践者。在他接受了马克思主义之后，他不但要全面改造中国，而且更投身于世界革命了。尽管从表面上看，他是中国近代激进思潮的一个重要的推动者，但深一层看，他本人也卷在激进的浪潮之中，而身不由己。所以严格地说，他也只是一个“弄潮儿”而已。这个“潮”的本身则是由中国近代史上许多客观和主观的力量共同造成的，这里无法详细分析。

但是在初期中国共产主义运动中，陈独秀是最有独立思考能力的一个人；他自始至终都对共产党的教条流露出一种怀疑的态度。所以他虽然一度否定了“民主”的价值，但经过六七年的“深思熟虑”，终于彻悟到民主政治是近代文明的基础。他抓住了民主的本质，因此才毫不迟疑地宣称：“特别重要的是反对党派之自由。”（见《我的根本意见》，一九四〇年十一月二十八日。）在我写这篇序文时，苏共中央委员会恰好初步接受了戈尔巴乔夫的改革建议，决定采取多党制。陈独秀五十年前的预见已充分为历史所肯定了。

严格地说，陈独秀不能算是一个合格的思想家。通观他的一生，他只是一个从传统过渡到现代的中国知识分子，因此相当典型地反映了中国近代思想界的变迁。他所承受的传统主要

是清末的“国学”，特别是文字训诂之学。这一传统在他退出政治舞台之后又在他的生命中复活了。所以他在狱中的书架上，摆满了经、史、子、集各方面的旧籍；而他钻研最深的则是一部《说文》。他的晚年著述如《实庵字说》、《小学识字教本》、《文字新诠》等是比较有原创性的学术作品。在一般人的了解中，陈独秀似乎是一个最彻底、最全面的反传统的急先锋，其实殊不尽然。他要“打倒孔家店”，是因为儒家为传统的政治势力所利用，已沦为历代王朝的工具。他曾在狱中对朋友说：

> 每一封建王朝，都把孔子当做神圣供奉，信奉孔子是假，维护统治是真。……五四运动之时，我们提出“打倒孔家店”，就是这个道理。但在学术上，孔、孟言论，有值得研究之处，如民贵君轻之说，有教无类之说，都值得探讨。
>
> （郑学稼《陈独秀传》，第九六〇页）

他和中国传统有着千丝万缕的关系，是不可能完全切断的，而且他也从来没有想切断这种关系。他是文学革命的两大主将之一，然而他在“诗”的问题上始终不曾完全跳出传统。所以他一生都写旧体诗，而且写得很好。在这一点上，他和鲁迅是同道，和胡适则是背道而驰。他在晚年仍坚决主张“青年人想写诗，最好先读《诗经》、《楚辞》、唐诗、宋词，了解一些诗味，然后动笔”。（同上，第九六八页。）陈独秀从来没有和中国传

统全面决裂过。

陈独秀的思想确是现代的，但是这种现代性大体限于“启蒙”阶段。民主和科学是他的终极关怀。他之所以加入共产运动，除了现实的刺激之外，主要是相信马列主义为最新的“科学”论断，“无产阶级专政”为最新的“民主”。由于独立思考的启蒙精神始终未曾离他而去，因此他最初对于中国传统的怀疑后来也同样移用到对于马列教条的上面。一九三六年“西安事变”后，他在狱中听到南京全城放了一夜的爆竹，便不再相信当时“革命者”的分析，以为蒋介石的政权脆弱不堪。相反地，他断定蒋有群众基础，至少南京的人民是相当拥护他的。在抗战初期他也不相信共产党人的论调，认定第二次世界大战只是帝国主义之间的战争。因此他公开盼望胜利属于英、法、美等西方民主国家。他说：“此次若是德、俄胜利了，人类将更加黑暗至少半个世纪。”（见一九四〇年陈独秀写给西流的信。）此时欧战已爆发，德国和苏联则签订了互不侵犯的条约，故陈独秀如此云云。

启蒙的现代精神一直埋在陈独秀的心灵深处，在他脱党之后这一精神很快地便复苏了。一九三二年十月十六日他在狱中给胡适写信，希望胡氏寄些书给他看。在他所开的书目中，除了甲骨文、崔适《史记探源》等中国典籍外，还有英文版的亚当·斯密《原富》和李嘉图《政治经济学及赋税原理》。英国古典经济学是列宁所谓马克思主义的三大源头之一——其余两

源是德国唯心哲学和法国的空想社会主义。陈独秀现在单单选取了古典经济学，这是很值得玩味的。他的一瓣心香始终属于西方近代文化的主流——民主和科学。英国是近代民主的发源地，因此他特别重视马克思主义的英国源头。而亚当·斯密的《原富》则正是启蒙时代的思想结晶之一。他的启蒙精神充分表现在晚年的一段自叙中。一九四一年一月十九日他在《给S和H的信》里说：

> 弟自立论，喜根据历史及现时之事变发展，而不喜空谈主义，更不喜用前人之言为立论之前提。……近作《根本意见》（按：指《我的根本意见》），亦未涉及任何主义。第七条主张重新估计布尔什维克的理论及其领袖（列宁、托洛茨基都包含在内）之价值，乃根据苏俄二十余年的教训，非拟以马克思主义为尺度也。倘苏俄立国的道理不差（成败不必计），即不合乎马克思主义又谁得而非之？“圈子”即是“教派”，“正统”等于中国宋儒所谓“道统”，此等素与弟口味不合，故而见得孔教道理有不对处，使反对孔教，见得第三国际道理有不对处，使反对它，对第四国际、第五国际、第……国际亦然。适之兄说弟是一个“终身的反对派”，实是如此。然非弟故意如此，乃事实迫我不得不如此也。

“五四”新思潮的中心意义，据胡适的诠释，是在于尼采

所谓重新估定一切价值，当时陈独秀便曾持此态度批判了中国的孔教。但是二十年后他却以同样的态度对待“布尔什维克的理论及其领袖”了。更重要的是：在重新估定共产主义运动的价值时，他并不“以马克思主义为尺度”，因为他“不喜用前人之言为立论之前提”。这是一种彻底的启蒙精神，而贯穿在陈独秀的全部思想生命中。

郭著《陈独秀与中国共产运动》是一部谨严的研究成品，我不愿以草率的态度来对待著者索序的诚意，故拈出书中革命悲剧一义稍加发挥，并以就正于著者和读者。

一九九〇年二月七日余英时序于普林斯顿

我所承受的“五四”遗产

关于“五四”，我先后已不知道写过多少篇纪念性的文字了。但那些文字都是从整体的文化史和思想史的观点写成的，不免流于空泛，其中并无切己之感。这次《中国时报》和《晚报》提出“五四”和个人的感受问题，我觉得是一个颇为别致的构想。这种写法事实上等于是写个人思想成长过程中的一个侧面，带有浓厚的“自传”意味。在这一特殊的角度下，“五四”便不再是一个笼统的“思想运动”，而是因人而异的“月映万川”了。虽然同是此“月”，映在不同的“川”中自有不同的面目。下面我将简单地说一说我个人所感受到的“五四”。

我是出生在“五四”发生的十几年以后的，根本没有直接受到“五四”的直接冲击。抗战八年正是我从七八岁到十五六岁这一阶段，我能明确记忆的个人生命史大致是从抗战第一年

（一九三七）开始的。那一年我上小学一年级，从安庆逃难到故乡潜山县官庄乡，是一个典型的“穷乡僻壤”，那是在万山之中的一个农村，和外面的世界是完全隔离的。我在那里整整地度过了八年的岁月。那里不但没有现代式的学校，连传统的私塾也不常有，因为师资难求。所以在十六岁以前，我根本便不知道有所谓“五四”其事，更不必说什么“五四”的思想影响了。

从民国二十六年到三十五年，我完全是一个乡下孩子，从未接触到现代的知识和思想。事实上，现代的正规教育和我是绝缘的，我只在私塾、临时中学等处断断续续地上过两三年的学。临时中学设在邻县舒城的晓天镇上，步行要走一整天，极不方便。我只在十三岁时去过半年，然后便因病休学，等于什么也没有学到。读书识字大概主要是从看旧章回小说中得来，这是旧社会中儿童所共有的经历。此外所接触的则是一些片断的中国文史知识。抗战的末期，我曾在桐城县住过一年，那是我少年时代唯一记得的“城市”，其实也是闭塞得很。桐城人以“人文”自负，但仍然完全沉浸在方苞、姚鼐的“古文”传统之中。我在桐城受到了一些“斗方名士”的影响，对于旧诗文发生了进一步的兴趣。但是我从来没有听人提到过“五四”。当时无论在私塾或临时中学，中文习作都是“文言”，而非“白话”。所以我在十五六岁以前，真是连“五四”的边沿也没有碰到。

抗战胜利以后，我才真正从“乡下人”变成了“城里人”，先后住过的城市包括沈阳、北平、上海，而大致以北平对我个人思想的形成最关重要。这当然便逃不开“五四”的影响了。最初一两年中，因为要补上抗战八年的教育空白，以争取考大学的机会，我的时间大都用在补习英文、数、理等科目方面，没有余暇来注意新思想、新文学之类的问题。但当时我也读了一些梁启超、胡适、鲁迅等人的作品。现在回想起来，大概梁启超给我的影响最深，胡适次之，鲁迅几乎没有发生任何刺激。这大概是因为我所生活的社会已和“五四”前后大不相同。鲁迅所谴责的“正人君子”以及其他具体对象对我而言是完全陌生的，无法引起我的共鸣。梁启超和胡适的影响主要也限于中国学术传统方面。梁启超“笔锋常带感情”，他一方面批判旧传统，一方面又激励读者热爱中国文化。这是一个很微妙的“矛盾的统一”。但是对我个人而言，他的热情似乎偏向于“求知”的一面。我从他那里得到一种启示：我必须去真正理解中国历史，特别是学术思想史。这种理解，和为理解而从事的研究，必须是超越现实效用的。我们绝不能为了任何眼前的利害而曲解历史。

这一为知识而知识的精神在胡适那里得到进一步的加强。胡适对西方文化的认识在梁启超之上。我因此了解到：如果我真正要理解中国的传统，我必须同时要对西方传统和现代世界有深入的体认。这便把我推向另一个知识的领域。

现在回想起来，“五四”对我的影响大概以“求知”这一点为最深。但“求知”并不排斥“道德”，因为推动“求知”的仍是一种巨大的道德力量。我很同情“改造中国”的理想，但我始终相信“改造”必须以可靠的“知识”为起点。“求知”的精神在“五四”运动中其实不占主流的地位，不过对我而言，这是最主要的影响。

现在大家都说“五四”是反传统的运动，“打倒孔家店”、“礼教吃人”、“全盘西化”等代表“五四”的主要精神。这大概是不错的。但是对于我这个出生在“五四”以后十几年的人，这些口号则从来没有在我心中发生过激动的力量。我在典型的旧乡村中度过了八九年，那里并没有“礼教吃人”的事。中国农村其实是充满了人情味的，特别是过年过节的时候。用“礼教”或“孔家店”压迫人的情形至少并不严重。“愚昧”倒是事实，思想封闭也是不可否认的。所以我相信“知识”是现代中国所最为需要。但要真正求得“知识”，我们首先便要建立起“为知识而知识”的严肃态度。

抗战胜利以后，中国知识界最流行的杂志大概是储安平所创办的《观察》，此外还有比较偏右的《独立时论》等。当时左派的猛烈攻击并没有对我的思想发生什么重要的影响。胡适的“自由主义”还是比较能博得我的同情的。这是“五四”对于我的另一面的启示。

总之，我所承受的“五四”的遗产是很有限的，这当然和

我的生活经验的限制是分不开的。由于以“知识”和“自由”为核心，我对于中国旧传统也产生不了激越的“打倒”情绪。因为我最关心的问题还是怎样去认识传统的真面目。没有知识的基础，我便不敢提出任何“改造中国”的构想。

我现在当然更能认识到“五四”的限制。“五四”是一种“启蒙”的心态。即使以“知识”而言，“五四”也偏于实证主义一路。所以我们今天似乎不必再“神化”它，当然更不必“丑化”它。以我个人而言，我对于“五四”还是希望求得更深的“理解”。但这也正是“五四”所赐给我的一种“遗产”。

一九八八年四月二十九日于普林斯顿

现代儒学的困境

儒学在中国史上遭遇困境不自现代始。孔子之后有杨、墨，特别是墨家的挑战，这是第一次困境。汉晋之际有新道家反周孔名教的运动，这是第二次困境。这一次困境的时间特别长，因为继反名教之后便是佛教长期支配中国的思想界和民间信仰。第三次困境发生在晚明。由于泰州学派的风行一时，遂有“三教合一”运动的兴起，李卓吾承王阳明之说而更进一步，公开宣称“不以孔子之是非为是非”。这次运动虽未如魏晋时代明标“反名教”之名，但实际也相去不远，所以才引起顾炎武、黄宗羲等人的大声疾呼，黄宗羲在《明儒学案·泰州学案序》中更明白地指出：泰州学派到了颜山农、何心隐诸人手上，“已非复名教所能羁绊”。

如果从历史背景着眼，我们不难看出，这三次反儒学的

思想运动都爆发在中国社会解体的时代。解体的幅度有大有小，深度也颇不相同，因此对儒学的冲击也有或强或弱之异。但以现代眼光看，上述三次社会解体都没有突破中国文化传统的大格局。儒学在经过一番自我调整之后，仍能脱出困境，恢复活力。

现代儒学的困境则远非以往的情况可比。自十九世纪中叶以来，中国社会在西方势力冲击之下开始了一个长期而全面的解体过程；这个过程事实上到今天还没有走到终点。由于社会解体的长期性和全面性，儒学所面临的困境也是空前的。

为什么儒学的困境和社会解体的程度有这样密切的关联呢？这首先要从儒学的性质说起。儒学不只是一种单纯的哲学或宗教，而是一套全面安排人间秩序的思想系统，从一个人自生至死的整个历程，到家、国、天下的构成，都在儒学的范围之内。在两千多年中，通过政治、社会、经济、教育种种制度的建立，儒学已一步步进入国人的日常生活的每一角落。我们常常听人说儒学是中国文化的主流。这句话如果确有所指，则儒学绝不能限于历代儒家经典中的教义，而必须包括受儒家教义影响而形成的生活方式，特别是制度化的生活方式。但是我们必须紧接着澄清两点必有的误会：第一，中国文化包罗甚广，自然不限于儒学。我们说儒学弥漫在中国人日常生活中的每一角落，并不意味中国文化整个是儒学的实现。事实上，在每一角落中我们也都可以找到非儒

学的成分。不过整体地看，确没有任何其他一家的教义散布得像儒学那样全面。第二，我们并不天真地认为儒学在日常生活中的制度化即是儒学的充分实现，缘饰和歪曲都是制度化过程中所确实发生过的现象。儒学基本上是要求实践的，无法长期停留在思辨的层次，从个人的心性修养到制度化显然都是归宿到实践。观念一落实到生活中便必然会因种种主观和客观条件的限制而发生变化，因此歪曲更是不可避免的。

我们在此只是指出儒学通过制度化而在很大的程度上支配着传统文化这个事实。我们并没有下道德判断。指出这个事实正是为了说明儒学的现代困境的根源所在。传统的儒学诚然不能和传统的制度画等号，但前者确托身于后者。十九世纪中叶以来，传统的制度开始崩溃。比较敏感的人便不免把制度运作的失灵归咎于儒学。例如太平天国时代的汪士铎，其人为曾国藩、胡林翼所器重的谋士，而曾、胡都是所谓“理学名臣”。但他在《悔翁日记》中便屡次痛斥儒学，不但骂程、朱理学，而且也都薄孔、孟。他是一个讲功利的人，思想上倾向法家，在学术思想史上，汪士铎自然占不到任何地位，然而他反儒学的激烈态度却是一个信号。更可注意的是他并没有接触到“西学”，他是从传统内部出来反儒学的人。

中国近代反儒学的运动要到“五四”时期才发展到全面的阶段，但“五四”以前已有一个很长的酝酿阶段。鸦片战争以

后，中国人最初只承认在“船坚炮利”方面不如西方，所以冯桂芬的《采西学议》仅限于西方的科技。到了清末变法时期，中国人才正式承认政治制度落伍了。康有为、梁启超、谭嗣同的鲜明态度不必说了，即使以提倡“旧学为体，新学为用”著名的张之洞也已对传统的政治制度失去了信心，因为他所谓的“新学”包括了“西政”在内。

在全面社会解体的过程中，政治制度是最早崩坏的一角，紧接着便是一切社会制度的全面动摇。谭嗣同的“冲决罗网”已开“五四”的先河。不过他毕竟还没有全面地反儒学，只找出荀子做替死鬼；他的最大著作也标“仁学”之名。这也许是因为康有为依然要假借孔子的旗号。从戊戌政变到“五四”不过二十年，但这二十年间中国传统制度的全面瓦解已表面化。从家族婚姻、乡里、学校各种制度到风俗习惯，其中已没有任何一部分是可以站得住的了。“五四”全面反传统的运动便是在这种形势下逼出来的。“五四”又号称“新文化运动”，其实所谓“新文化”即是西方文化，而以“民主”与“科学”为其主要内容。儒学则在这一运动中首当其冲，成为反传统的最主要的对象。我们回顾这一段大家熟悉的历史是为了说明一点：近百余年来，中国的传统制度在一个个地崩溃，而每一个制度的崩溃即意味着儒学在现实社会中失去一个立足点。等到传统社会全面解体，儒学和现实社会之间的联系便也完全断绝了。这似乎可以解释为什么中国近代史上反儒家的情

绪一步一步地提高，而在“五四”时代达到了高潮。

用康有为的话说，中国在现代要求“速变”、“全变”。但不幸这个“变”始终未能成功。传统秩序已随着旧制度的全面崩溃而一去不返，但是中国人所追求的新秩序则迟迟不能出现。在晚清和民国初年，我们还能把“变”而无成的责任推在旧制度的身上。“五四”以后则不再能如此，因此必须另找对象。这个对象当然不能是已崩溃的制度，而是制度后面的精神或思想。中国为什么总是产生不了“民主”，为什么“科学”始终难以生根？大家想来想去，自然只有儒学及其残留的影响才可能是“民主”和“科学”的真正敌人，精神或观念总是在文化或社会大变动中最后退出历史舞台的东西。所以在中国人，至少是知识分子，追求“民主”和“科学”最热烈最紧张的时代，也往往是反儒学的情绪最高涨的时代。现代儒学的困境，以此为始点。

儒学和制度之间的联系中断了，制度化的儒学已死亡了。但从另一方面看，这当然也是儒学新生命的开始。三十年代胡适在芝加哥讲“儒教的历史”，曾说：“儒教已死，儒教万岁。我现在也可以是儒教徒了。”这个想法恐怕今天不少同情儒学的人也许会加以赞许。但是儒学目前的困境也在此。让我们用一个不太恭敬但毫无恶意的比喻，儒学死亡之后已成为一个游魂了。如果我们因此庆祝儒学获得了新生，那么儒学又将以何种方式维持它的新生命呢？它将从此成为“游魂”

呢？还是要“借尸还魂”呢？

传统儒学的特色在于它全面安排人间秩序，因此只有通过制度化才能落实。没有社会实践的儒学似乎是难以想象的。即使在道德领域内，儒学的真正试金石也只能是在实践中所造成的人格，即古人所说的“气象”或“风范”。如果儒学仅仅发展出一套崭新而有说服力的道德推理，足以与西方最高明的道德哲学抗衡，然而这套推理并不能造就一个活生生的人格典范，那么这套东西究竟还算不算儒学恐怕总不能说不是一个问题。儒学与基督教不同。基督教在中古时代也曾与许多俗世制度融为一体，自从经过宗教改革和启蒙运动的洗礼以后，由于它是有教会组织的宗教，最后终能托身在宗教制度之内。政教分离的结果是基督教与俗世制度之间划清了界线，然而不必变成游魂。传统儒学并无自己的制度或组织，而是以一切社会制度为托身之所。从这一点说，康有为当年想仿效基督教而建立孔教会也不无所见，虽然这是不可能的事。中古基督教在思想上也居于最高的地位，哲学尚是其婢女，科学更不必说。但是自从科学革命以后，基督教在学术思想领域内到处撤退，科学进军到何处，它便从何处退却。然而它毕竟是西方一般意义下的典型宗教，有自己的特有领域而是科学迄今为止所不能攻占的。传统儒学在这点上也与基督教大异，因为它是全面性的。传统儒学无所不在，因此不能在任何一条战线上撤退，连宗教的领域也必须奋战

到底。那么现代儒学究将何以自处?

在传统时代，到处都可以是儒家“讲学”之地，不必限于书院、私塾、明伦堂之类地方，连朝廷之上都可以有经筵讲座。今天的儒学似乎只能在大学哲学系中存身，而且也不是每一个哲学系中都有儒学。此外当然还可以有一些零星的儒学社群，但也往往要依附在大学制度之中，那么是不是儒学的前途即寄托在大学讲堂和少数学人的讲论之间?这样的儒学其可能的最高成就是什么?是不是即在于通过西方的思辨方式而最后取得与西方的哲学界、宗教界平等对话的资格?在学术上，传统的儒学是博雅与通识兼顾而尤其重视会通，今天面对西方学术越来越专业化的趋势，儒学是不是还能保持这个理想?或者必须有所选择甚至竟走专业化的道路?如果走选择的路，取舍的标准是什么?如果走专业化的路，究竟儒学的专业又是什么?

如果儒学不甘仅为“游魂”而仍想“借尸还魂”，那么何处去找这个“尸”?以“家”为“尸”吗?今天是小家庭制度，孝悌将如何安顿?更如何应付愈来愈显著的个人主义的趋势?以“国”为“尸”吗?今天中国人所追求的是“民主”，这恰恰不是儒学最见精彩之所在。

我们提出这许多问题，好像是在继续反儒学的运动。其实这绝不是此文的用意所在。此文的目的仅在用比较尖锐的问题凸显出儒学的现代困境。这些问题都不能有简单的答案，甚至根本未必有答案，有些则不一定是适当的问题，而且问题的提

法也大可斟酌。无论我个人怎样同情儒学，我对于儒学困境的估计宁可失之于过高，而不愿失之于过低。总之，我希望这篇急就章能够激起大家严肃讨论的兴趣，或进一步的思考。思考是脱出困境的始点。

一九八八年八月二十七日晨于新加坡

附记：本文成篇极为仓促，思虑未周，俟他日有暇，再加补充。

“创新”与“保守”

狄更斯在《双城记》中开头就说：“这是最好的日子，也是最坏的日子；这是智慧的世代，也是愚蠢的世代；这是信仰的时期，也是怀疑的时期；这是光明的季节，也是黑暗的季节；这是希望的春天，也是绝望的冬天。我们面前好像样样都有，但又像一无所有；我们似乎立刻便要上天堂，但也可能很快便入地狱。”狄更斯所刻画的是法国大革命时代一般人的内心感受，但是也完全可以适用于现代的中国人。这是因为二十世纪的中国一直是处在革命的状态之中，和十八世纪末的法国颇为相似。在社会大动荡的时代，像狄更斯所形容的两歧的心理现象自然是避不了的。这种矛盾并不必然是分别地存在于不同个人的心中，譬如说，革命派认为“这是最好的日子”，而保守派则说“这是最坏的日子”，相反地，矛和盾也可以同时存在

于同一个人的胸头。除了头脑特别发热的人以外，一般理智和情感比较平衡的人总不免对我们这个时代抱着复杂的矛盾感。他们既不会毫无保留地讴歌它，也不会一味地诅咒它。

狄更斯如果生在今天，他的对比的词语也许还要加上一句这是创新的时代，也是保守的时代。“创新”和“保守”正是二十世纪中国人所最为关心的问题。“创新”和“保守”当然是任何时代都并存的文化现象，不过在一个剧烈变动的历史阶段，如法国大革命时期或二十世纪的革命中国，两者的对照更为突出也更为强烈。

革命可以说是创新的最高形式。无论我们说“政治革命”、“宗教革命”、“工业革命”或“科学革命”，我们所指的都不只是其激烈的变动过程，而是其全新的结果。因此在革命时代，主张变革的人在价值取向上往往是偏在“创新”的一面，“保守”则成为他们嘲骂的对象；二十世纪中国的思想状态大致正是这样。一部现代中国思想史，其中主要的篇幅大概都给了讲“变法”、“维新”、“革命”、“进化”、“进步”、“创造”、“启蒙”……之类的创新人物。至于唱反调的保守人物，能够列名其间已属不易，他们的思想则很难得到同情的了解。从历史的影响来说，这种处理当然也不是完全不公平，因为在最近七八十年中，“创新”的价值取向确已席卷了中国的知识界。

在专门的学术研究方面，这种偏向近来已得到某种程度的矫正。现在渐渐也有学者重视中国近代和现代史上的保守人物

及其思想了。但是这一风气似乎是从西方学术界开始的，然后才传回到中国的。从这件事我们可以看到中、西两方对于“创新”和“保守”一对观念，是抱着不同的态度的。西方人并不把这两者看做“善”与“恶”或“好”与“坏”那种不能共存的敌对关系。在西方人眼光中，“创新”和“保守”毋宁是相反而又相成的互倚关系，无论就个人或整个文化而言都是如此。个别的思想家也许称之为“革命”的或“保守”的，然而细加分析则“革命”者的思想中含有“保守”的成分，“保守”者的思想中也未尝没有“革命”的因子。马克思是最彻底的“革命”思想家，但人人都知道他在思想上承继了黑格尔的衣钵。后者“保守”立场是毫无可疑的。伯克（Edmund Burke）是近代西方“保守主义”的先驱，但他在《法国革命的反思录》那部名著中说：“一个国家若没有改变的能力，也就不会有保守的能力。没有这种能力，它将不免冒着一种危险，即失去其体制中它所最想保存的部分。”（企鹅丛书本，第一〇六页。）这是一位“保守”者强调“变革”的必要。

以整个文化来说，也是一样：有宗教革命，接着便有反宗教革命；有启蒙运动，而几乎同时便开始了反启蒙运动。在西方文化史上，一般人对这两种相反的发展是同等加以重视的。西方的“容忍”观念最初起于新教和旧教之间的争持、教会和俗世思想之间的冲突，最后则成为俗世社会中一项最高的原则。这正是因为“创新”与“保守”两种倾向永远是并存的。其实

不但西方如此，中国文化传统中也没有把“创新”和“保守”看成势不两立的敌对价值。中国文化整体而论固较偏于保守，但孔子已说三代之礼虽相因而都各有“损益”。所以有“因”有“革”乃是常态。（清代学人恽敬写了一系列的《三代因革论》。）中古以下重视保存传统的人无过于朱熹，然而他又特别欣赏张载“濯去旧见，以来新意”之说，故曰：“若不濯去旧见，何处得新意来？”杜甫论诗，也说“不薄今人爱古人”。甚至现代有识量的学人如蔡元培依然对新旧思想采取兼容并包的态度。这固然已受了西方文化的启示，但其中也有传统的因素。

现代中国人对“创新”和“保守”两种价值的极端对立化，以及价值取向的主流偏在“创新”一边，其造因是很复杂的。不过我相信政治所负的责任要比思想、学术来得大。近代中国人要求“变”首先是从政治改革的强烈要求上开始的。戊戌变法时康有为上书光绪说：“守旧不可，必当变法；缓变不可，必当速变；小变不可，必当全变。”康有为说这话时，其身份是政治改革家而不是思想家。等到民国初年，他重回到思想家的地位时，他却要说“利不十，不变法”了。（见《中国还魂论》。）这不是单纯的先后矛盾，而是急功近利的政治观点和长治久安的文化观点之间的冲突。今天大陆上在“速变”、“全变”之后，竟有学人惋惜中国没有走戊戌变法的渐进之路，而这一观点还博得不少知识分子的同情，其道理正和康有为的先后矛盾是一样的。民国以后，一次一次的政治革命接踵而至，

两极化的发展终于成为无可挽回的狂澜。在“文革”以前，“落后”、“保守”、“反动”、“反革命”居然正式成为轻重不等的“罪行”；轻者要“劳改”，重者可以处死。这真是价值偏向在中国史上所造成的巨大悲剧了。

反观西方，自由主义和保守主义始终是相持不下的两大政治力量。自由主义者固然以“创新”而自负和自傲，保守主义者也同样以维护传统的价值而引以为荣。英、美的两党政治正是建立在“保守”和“创新”的两大原则之上，英国的保守分子更毫不迟疑地自称为“保守党”。中国的政党则不然，个个都向“革命”争宠。甲党要取代乙党，它的最冠冕堂皇的理由是比乙党更能“革命”。乙党要想继续执政，其所持的理由也完全相同。这真是名词的妙用。只是这里面含有一个绝大的讽刺：这些最“革命”的中国党派都没有跳出两三千年的“名教”传统，因为他们在不知不觉中仍然迷信“革命”之“名”。政党如此，个人亦然。中国知识分子都是要“革命”的，因此听到有人恭维他能“创新”便欣然色喜。“保守”的帽子是谁也不肯沾的，而打击敌人的最厉害的武器也莫过于赠以“保守”或“反革命”的恶谥。这是二十世纪中国知识分子之间一个相当普遍的心理现象。我们无以名之，只好称之为“革命情结”。

我们在上面曾说，“创新”和“保守”在西方已提升为政治原则，其实何止政治，应该说是普遍的文化原则。即使在纯

学术界，“创新”和“保守”的相反相成也是一种最常见的现象。西方学术界号称日新月异，其实是“异”远多于“新”。许多所谓“新”观念、“新”思想不过是变名词的把戏而已。而且即使真是“新”的东西也未必便为大家所接受。至少西方学术界并没有一面倒的“趋新”的风气，一味“趋新”的人往往被同行看做是浅薄的表现。西方人诚然重视“创新”，但是他们同时也承认“创新”之前必然有一个“保守”的阶段，“创新”之后也必然要加以“保守”。这是一个“鸡生蛋、蛋生鸡”的无限历程。只有上帝的“创造”才是“无中生有”的，人的“创造”永远是以前人的业绩为起点，这便是牛顿“站在巨人的肩上”一语的真含义。所以真正的关键不在“创新”和“保守”的本身，而在于“创新”什么、“保守”什么。在西方观念中，凡是提升为原则性的东西都必须经得起理性的严格检查，又必须在经验中获得证验。这是西方人的公、私之辨；“保守”或“创新”都是从“公”的立场上出发，不是为了便利于一己或极少数人的“私欲”。所以在公共事务上，诉诸理性的公开辩论而最后取决于大多数人的抉择，是解决问题的最好方式。这便是我们所说的民主。人民的感觉，有时倾向于“创新”，有时则倾向于“保守”，这是难以预测的。“创新”带来程度不同的变动，“保守”则使社会趋于安定。其间的利与害都不是绝对性的。这很像中国人所说的“动极而静”、“静极复动”。朱熹解周敦颐的《太极图说》：“太极之有动静，是天

命之流行也。”我们正可借来讲文化或社会的“生命之流行”。文化“生命”是循着“创新”（“动”）和“保守”（“静”）互相交替的方式而“流行”的。中国虽然没有民主的传统，但同样严于公、私之辨；中国人虽然不说“理性”，但同样重视“理”，因为“理”是公共性质的东西。而西方人所说的经验，在中国则大体称之为“人情”。所以中国人必同时兼顾情和理两方面。戴震说“理”是“人心之所同好”，但他的“理”中已包括了“情”，故又说：“理者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。”这是中国近代性的思维，是含有民主意味的。一个社会或文化在某一历史阶段中究竟是该“创新”呢，还是“保守”呢？这在中国人来说，唯有取决于“人心之所同好”，也就情、理兼到。

如果我们把“创新”和“保守”理解为中国哲学观念中的“动”和“静”，这便与这一对观念在西方文化中的原有位置和关系相去不远了，西方的观念，整体看来，是以“保守”和“创新”为属于同一层次但迭相交替、彼此互倚的价值，正如中国人讲“一动一静，互为其根”（周敦颐语）一样。“创新”是二十世纪多数中国人的“心之所同好”，所以我们才有这六七十年的不断“革命”。但今天的风向似乎变了，无论是大陆或台湾，多数人都是“心好”安定的。这是“动极复静”的朕兆。不过我们的价值偏向一时好像还转不过来，我们仍然以“革命”或“创新”为至高而绝对的价值，并且以“保守”为

可耻。我们“动”了以后便“静”不下来，恐怕和我们在观念上的混乱不无相当的关系。

必须说明，我绝不是在宣扬“保守”，反对“创新”。这两个价值在我的内心中是完全具有同等的地位的。此文的论点似乎偏向“保守”，其实这完全是为补偏救弊而发。我希望心向“创新”的人能够尊重“保守”的价值，心向“保守”的人也要能懂得“创新”的意义。最重要的，我们绝不能继续把这两个价值误认为“善”、“恶”或“好”、“坏”的誓不两立。人和其他动物的最大区别也许是人能创造文化和历史，因此拥有一份宝贵的精神遗产。这份遗产一方面需要不断“创新”，另一方面也需要永远地“保守”。让我引一位大科学家和一位大文学家的话来作为本文的结论。爱因斯坦对一群小孩子说过：

> 记住：你们在学校中所学得的那些了不得的东西是世世代代所积起来的工作，是世界上每一个国家经过热心的努力和无穷的劳苦而产生出来的。现在这些东西都放在你们的手中，成为你们的遗产了。你们要好好接受这份遗产，要懂得去珍惜它，并增加它，有一天你们可以忠实地把它交给你们的孩子。我们共同创造出永恒的东西，这便是我们这些会死亡的个人所以成就不朽的唯一方式。如果你们能记住这番话，你们便在生命和工作中找到了意义，并且你们也获得了怎样看待其他国家和其他时代的正确的态度。

歌德在《浮士德》中说：

你不是有一份遗产吗？

认真地把它当做任务吧！

只有如此，你才真把它变成自己的东西。

一九八八年三月十五日于普林斯顿

资本主义的新启示

——黄著《资本主义与二十一世纪》序

黄仁宇先生（以下简称“作者”）近几年来发愤研究资本主义在西方各国发展的历史，写成了这部《资本主义与二十一世纪》的巨著。这是最值得史学界重视的一件大事。二十世纪初以来，中国知识界虽然人人都熟悉资本主义这个名词，但是资本主义究竟在历史上是怎样发生、成长和变化的，则很少人有亲切的认识。我们对于这样重要的一个概念竟缺乏基本的知识，正是因为中国史学家在这一题目上完全交了白卷。现在这个缺陷已由作者填补起来了。

作者这部书有三个重要的特色：第一是对于资本主义的观念作了适当的澄清。作者检讨了二十世纪有关资本主义的许多重要的理论，并指出其不足之处，使我们了解这一历史现象的

复杂性，不是任何现有的理论所能概括得尽的。这一点得到澄清之后，作者便引导我们进入本书的第二个特色，即根据西欧与北美各国的具体事例，分别讨论资本主义的生产与经营方式的演变过程。这是本书的主要部分，作者是史学家，他不能安于抽象的原则，而必须把资本主义放在历史的处境中，以取得具体的理解。资本主义虽然是经济制度，但是它影响及于整个社会体系的运作。作者同意法国年鉴派史学巨匠布罗代尔（Braudel）的见解："资本主义之成功端在它与国家互为一体，它本身即成为国家。""新的交换方式产生动摇的力量……每一个社会受此冲击，都会出现'历史性的'的新页。"因此作者认为把握历史的动态是认识资本主义的一个最重要的途径，他说："资本主义之展开既在各国产生剧烈变化，则研究资本主义之专书应当根据其冲突的情形分国论列。"我完全赞同作者这一史学的取向。最使我诧异的是：作者广泛搜集参考资料的结果，仅发现一部通论各国资本主义发展的著作，而且还是六十年前出版的，可见本书不仅在中国史学上为创辟之作，即在西方也已久成绝响。我相信，将来此书的英文版问世也一定能引起西方读者的深厚兴趣。

本书的第三个特色是作者所谓"以中国为本位的考虑"。作者下笔之际随时考虑到此书的主旨怎样能和中国以往的历史和未来的发展发生有意义的联系。就这一点说，本书并不是一般性的资本主义通史，而是特别为中国史学界设计的专著。所

以本书在导论部分特别讨论了韦伯的论点，并进一步对中国为什么没有产生资本主义的问题提出了独到的观察。这是韦伯在《中国宗教》（*The Religon of China*）一书中所首先提出但未能充分解答的重要题旨。本书最后一章更详引宋代以来的史实，说明中国传统的政治社会结构为什么特别不容易接受现代化的改变，以致形成了一个“长期革命”的过程。作者对于这一历史过程的艰难有独特的见解，这在他的英文本《中国大历史》（*China: A Macro-History*）以及其他中文论著中有更详细的发挥，读者宜兼观并览，以明作者的苦心孤诣。对这样带有根本性质的大问题，当然不可能只有一种意见，史学家之间难免有见仁见智之异。但作者之说确有理据，足成一家之言。

本书以《资本主义与二十一世纪》为书名，其命意自然是预期资本主义在下一个世纪将可能与整个中国发生联系。作者不取唯物史观的五阶段论，而视资本主义为西方特有的产物，这一点我是完全同意的。如果我没有误解作者的意思，作者似乎认为资本主义是可以在某种程度上移植到中国的。但是作者对资本主义的内外限制也提出了明确的批评，因此他又似乎主张社会主义的某些原则足以济资本主义之不足。这种态度是比较开放的，没有一点武断的意味。作者讨论资本主义的着眼点是技术层次的，他基本上避开了意识形态的问题。所以他强调资本主义有“超越国界的技术性格”。他把技术性格归纳为三点：资金的广泛流通（wide extension of credit）、超越个人关系

的经营方式（impersonal management），和技术上的支持因素的通盘使用（pooling of service facilities）。从这一技术观点来说，资本主义和现代化几乎是同义语。技术是工具理性的产品，对一切价值都是中立的。这是作者主张资本主义可以而且必须引进中国的主要根据。作者一向持有一个特殊的观念，即中国传统的社会体制是不能以严格的数字管理的，而资本主义在他看来则恰恰提供了以数字管理的可能。能不能以数字管理，似乎是作者划分“传统”与“现代”的一项最重要的标准。

作者对中国现代化的关怀是十分迫切的。这一迫切感使他把中国近代的“长期革命”看做一个曲折迂回、痛苦，但逐步接近现代化的进程。他断定国民党“创造了一个高层结构”，而共产党则“创造出一个低层结构”，便是最明显的例子。作者对历史的进程不取任何决定论的观点，但是他相信超个人的力量（impersonal forces）一旦形成运动以后，便有自己进行的轨道。这种看法当然也建立在一定的预设（assumptions）之上。我可以指出两个预设：第一是历史的客观性，历史的进程主要是由集体的客观力量推动的，不受少数个人的主观愿望的支配。第二是他一再提到的“历史的长期合理性”（long-term rationality of history）。例如资本主义的兴起在他看来便是“历史的长期合理性”的产物。因为作者有这些预设，所以他论史不尚“褒贬”，而注重客观的可行性，史学的功能便在于指示长期的客观发展的合理方向，及其内在的因果关系，使人——特别是在

历史舞台上扮演主角的人——能看清“他们自己在历史上的任务”，而知所抉择。“长期的合理性”也是作者对中国的前景仍然保持着乐观的主要理由。客观主义的历史观则使作者避开了一切价值判断，而对中国大陆所采取的政策尽量予以客观主义的解释。我们无论是否接受作者的史学预设或同意他对于具体事件的解释，我们都不能不对他的知识真诚和故国情深表示一种同情。这部《资本主义与二十一世纪》正是作者的理智和情感交织而成的作品。

现在我想利用这个机会简略谈一谈我自己对资本主义问题的看法。首先我愿意指出，本书作者对资本主义所采取的肯定态度，虽然其着眼是在技术层面，却透露出近四十年来史学家在观感上已有重大的转变。一九五一年在法国公开的一次关于资本主义的史学研讨会上，英国的经济史学家阿什顿（T. S. Ashton）指出，一般经济史学家处理资本主义在历史上的位置，往往出之以指斥的态度，他们首先根据恩格斯《一八四四年英国工人阶级的状况》一书，说明工人阶级怎样因现代工厂的出现而陷入悲惨不堪的生活境地。桑巴特（W. Sombart）和熊彼特（J. Schumpeter）等名家都强调资本家追求利润的贪得无厌和工人阶级的日益贫困。所以资本主义仅有利于资本家而带给工人的则只是无穷的苦难而已。虽然具体的史学研究早已证明这种说明与事实不符，工业革命也改善了劳动者的生活品质，但一般史学家对资本主义的憎恨并不因之而有所改变。

（最近约翰逊在《知识分子》论马克思的一章中则指出恩格斯《一八四四年英国工人阶级的状况》一书所根据的资料事实上是英国官方的调查报告，有些情况已经改变了，而恩格斯仍依之立论。见 Paul Johnson，*Intellectuals*，New York，1988.）在同一讨论会中，美国经济史专家哈克（L. M. Hacker）则撰文论美国史学家的“反资本主义的偏见”，他特别着重地指出比尔德（Charles A. Beard）在这一方面的重大影响。比尔德抱着童年在印第安纳农业社会所培养出来的成见，从道德的立场上排斥资本主义，但是他对资本主义的生产过程及其在美国经济成长方面的重大贡献却并未作过深入研究。后来受比尔德影响而治经济史的人则更进一步控诉资本家的重大“罪行”。他们说美国大资本家根本是“强盗贵族”（Robber Barons），其财富是由欺诈获得的；这些资本家在经营的过程中掠夺了美国的所有天然资源；私有财产的社会后果是阶级不平等、农业退居次要，以及贫民窟的大量出现等等。总而言之，资本主义在欧洲和美国史学家的笔下一直受到最不公平的待遇，从十九世纪末到二十世纪上半叶，多数抨击资本主义的史学家同时也必然是向往社会主义的知识分子，例如熊彼特便曾公开宣称：“资本主义社会将不可避免地趋于解体，并从而不可避免地为社会主义的社会所取代。”（阿什顿和哈克两文皆已收入 F. A. Hayek，ed.，*Capitalism and the Historians*，The University of Chicago Press，1954.）

四十年前西方史学家对资本主义的偏见之深如此，但是这种偏见在五十年代以后不但没有消失，还普遍地加强了。这是由于一方面知识分子鄙视商业的心理源远流长，另一方面，自十九世纪以来社会主义理想的吸引力始终不衰。

这里我们有必要澄清一下资本主义与社会主义的关系。在二十世纪人的心目中，资本主义和社会主义似乎是两种不同的经济制度，可以由我们自由选择。一般人即使不接受马克思主义的历史观而肯定社会主义将必然取代资本主义，也不免以为这两种制度各有优劣，取舍之间甚费斟酌。至于知识分子，基于公平原则的考虑，则多数倾向于社会主义。我觉得我们应该分辨两种不同的社会主义：一是马列主义一党专政的社会主义，一是所谓民主社会主义。前者以暴力革命取消私有财产，实行全面计划的经济制度；后者采用议会民主的方式实行有限度的计划经济，但并不没收一切私人财产。民主社会主义曾在英、法、北欧诸国以各种不同的程度出现。美国虽然没有实行过民主社会主义，但它的累进税制和社会福利政策也体现了民主社会主义的一部分的精神。以公平分配的原则而言，民主社会主义对现代文明的发展确有重大的贡献。但是马列主义的社会主义则完全是另一回事。以暴力革命没收一切私有财产的结果是所有生产资料都控制在一个最具独占性政治组织的手上。于是形成了一种只有政府而没有社会的局面。在西方而言，这是消灭了“公民社会”，在中国而言，也是消灭了“民间社会”。

今天我们已看清了以暴力革命建立的所谓“社会主义国家”的本质。这样的“社会主义”是不能和资本主义相提并论的。资本主义诚然是西方文明的特有产品，然而它是在长期历史的进程中，通过各种特殊因素的配合，自然而然的出现的。诚如本书作者所言，它是“历史的长期合理性”的产物。这与以暴力建立并永远以暴力维持的“革命社会主义”恰好背道而驰。因为私有财产是文明的基础，每一个个人都有足以保障独立生活的私产才是文明的极致。所以一切文明的社会，包括初民社会，都以不同的形式建立了私有财产的制度。西方现代的资本主义不过是把财产权建立在更精密的法律系统之上而已。中国的孟子强调“有恒产者有恒心”，强调“仁政”必须“为民制产”，也早已道破了文明的奥秘。文明的秩序是无数复杂的因素，通过几千年的历程，逐渐演进而成的。最近哈耶克（F. A. Hayek）在《致命的自负》（*The Fatal Conceit, the Errors of Socialism*. The University of Chicago Press，1989）的新著中分析市场的出现和成长，已展示得很清楚。其实何止市场，一切文明秩序的出现和发展也无不如此。除非是上帝，人的智力再高也不能凭空设计并创造出一个文明的秩序。现在少数知识分子竟要做只有上帝才能做的事，这岂不是“狂妄”？不但哈耶克如此说，科学哲学家图尔敏（Stephen Toulmin，*Cosmopolis, the Hidden Agenda of Modernity*，The Free Press，1990）和思想史家伯林（Isaiah Berlin，*The Crooked Timber of Humanity*，*Chapters*

in the History of Ideas, Alfred A. Knopf, Inc., 1991）分别讨论全面“破旧立新”和西方乌托邦理想的兴衰，也都不约而同地得到与哈耶克相似的结论。总之，文明秩序只能局部改进，不能彻底摧毁了之后重新设计重造。这也是司马光所说的，旧房子如果还能勉强居住，不必拆了再建。

我并不认为西方的资本主义是使我们十分满意的制度，更不敢说它可以原样不动地照搬到中国或其他非西方地区。如果说日本已成功地移植了资本主义体制，我们也必须承认日本的“资本主义”仍有自己的文化特色，与美国显有不同。但是中国大陆是否必须转化为西方式的资本主义社会，反而是一个无关紧要的问题。

一九九一年七月四日于台北旅次

费正清与中国

费正清（John King Fairbank，1907～1991）先生于九月十四日在麻州康桥辞世了。半个世纪以来，他一直是美国的中国研究的一个重要的原动力；哈佛大学历史系正式把中国近代史包括在课程之内是从他开始的。他的逝世象征着这一学术领域的一个时代的落幕。二十世纪五十年代中期，我在哈佛研究院进修时曾选过他的中国近代史，后来又和他共事多年。因此，他的逝世不免引起许多感想。现在姑就记忆所及，略述其人其学，以为纪念。

费正清先生无疑是一位具有高度争议性的人物，而中国人对于他更有种种不同的看法。这主要是因为他的中国近代、现代史研究直接涉及美国的对华政策；而他的史学也确实是有意识地为美国政策服务的。我写这篇文字希望尽量避免一切成见，

根据我所了解的客观事实，谈谈他的学术生涯的几个侧面。

一

首先我要指出，费正清的专业是中国近代史的研究和教学。除了第二次世界大战期间他曾在华盛顿和重庆担任过美国政府的职位外，他的一生基本上是在哈佛校园中度过的。特别是从一九四六年以后，他的全副精神都集中在怎样发展研究和教学方面。所以我们第一点要说的便是作为史学家的费正清。

费正清一九二九年从哈佛大学毕业，同年即去英国牛津大学攻读博士学位。那时他已决心献身于中国近代史的研究了。从他的回忆录（*Chinabound, A Fifty-year Memoir*, 1982）和早期著作中，我们知道他在中国史的研究上受三个人的影响最大：第一是马士（Hosea Ballou Morse, 1855～1934）。马士在中国海关服务多年，退休后研究中国外交史，开辟了一个崭新的史学园地。他的三卷本《中华帝国对外关系史》（*The International Relations of the Chinese Empire*，第一卷刊行于一九一〇年，第二、三卷刊行于一九一八年）最负盛名。其书根据英国档案，条理清晰，今天仍有参考的价值。（此书在六十年代曾有台北影印本问世。）后来他又编辑了《东印度公司对华贸易编年史》（*Chronicles of the East India Company Trading to China*）的史料五大卷，更是具有永久价值的原始文献（此书七十年代曾重版）。

费正清一九二九年到牛津大学去进修，在船上便通读马氏的《国际关系》；后来又走访马氏于其伦敦郊外的寓所，益增景仰。（马氏是波士顿人，一八七四年毕业于哈佛大学。）在马氏的影响之下，费正清决定研究海关的档案作为他的博士论文。

第二位对他发生影响力的学者是拉铁摩尔（Owen Lattimore）。拉铁摩尔生长于中国，又曾遍访中国的西北边疆，深入中央亚细亚地区，是一位自修有成的边疆史家。费正清在一九三二年到达北京后便结识了拉铁摩尔，后者研究西北草原民族和中国在历史上的关系，提出了许多新鲜的观察，也发展了一套“地缘政治”的概念。这恰好可以和费正清关于东南沿海的贸易与外交的研究计划互相补充。拉氏的中国边疆史观已涵蕴着汉胡并治（dyarchy）的倾向，费氏后来则进一步扩大为汉、胡与西方共治（synarchy）的概念。［例如以李鸿章代表汉人，以慈禧代表满族，而以海关总监哈特（Sir Robert Hart）代表西方，详见费正清“Synarchy Under the Treaties”，*Chinese Thought and Institutions*，The University of Chicago press，1957.］这种特殊的解释自然不容易为中国人所接受，但却是费氏毕生所持的一个基本观点。拉铁摩尔的影响在这里是显然易见的。（按：费氏后来又吸收了日本学者关于“征服王朝”的看法。）

第三位对他发生了定型作用的史学家则是中国的蒋廷黻，其时正担任清华大学的历史系主任（一九二九——一九三五）。蒋氏那时正在整理清代外交史料，费正清在他的指导下开始致

力于《筹办夷务始末》的研究，以中国档案与英国档案互相勘对。除了档案研究外，我相信蒋氏在外交史的概念上也对费正清有重要的启发。费正清后来强调中国传统的“朝贡制度”和鸦片战争后“条约制度”的差异；这一问题最先是由蒋氏提出的，不过未作深入而细致的分析。费正清虽然不能算是蒋廷黻的弟子，然而事实上却把他当做启蒙的老师。所以一九七二年费氏访问北京时，曾在一个讲演的场合首先表示感谢蒋廷黻，公开承认蒋氏是领他进入中国近代史研究的“老师”，这样的开场白在当时的北京还是需要一点勇气的，我们不难想象主人是多么的尴尬。（参看费正清《回忆录》第九一页。）

马士、拉铁摩尔和蒋廷黻都是中外关系史的专家，马氏与蒋氏更分别倡导档案研究。费正清在开始研究中国近代史时受到他们三个人的影响，从此便奠定了他的治史的规模。我们必须记得：费正清的取径自始便是中国的国际关系，他是从外部逐渐进入中国史的内层的；后来他采用挑战与反应的模式来解释中国近代史的进程，可以说是这一取径的自然发展。

在三十年代的西方，中国近代史作为一门学问而言，事实上是不存在的。那时在西方学术界占有一席之地的中国研究只有所谓“汉学”（Sinology）。但汉学的研究重心是在古典文献，非精通古典汉文不能着手。费正清在哈佛大学毕业时还完全没有接触过中国语文，因此他不可能走上汉学这条路。更重要的是，他早期的训练在史学、政治学和经济学；从社会科学的观

点出发，他对汉学似乎始终没有太大的兴趣或敬意。他认为汉学家的烦琐考证只不过制造了许多砖石，但是由于汉学家缺乏较有系统的概念结构，这些砖石根本无所施用。这一批评当然不是全无道理，而且中国近代史的研究较少涉及名物训诂之类的问题，因而对于古典汉文的要求也不像传统汉学那样严格。但古典汉文的阅读能力毕竟构成了研究题材上的一重限制，因此在费正清的著作中，凡是涉及大量古典文献的，都是和中国学人合作的结果。在这一方面，他可以说是“不善将兵而善将将”。

二

费正清的著作很多，如果把他所编辑的会议论文集、《剑桥中国史》和资料书都计算在内，则数量更为惊人。据我们所知，他在去世前还完成了一部中国新史的撰述。那么，什么是他的代表作呢？我们现在还没有读到他的临终绝笔，无从评论。但就已刊布的著作中，我个人认为有两部书最有代表性：第一部是《美国与中国》（*The United States and China*，初版刊于一九四八年），第二部是《中国沿海的贸易与外交：条约港口的开放，一八四二——一八五四》（*Trade and Diplomacy on the China Coast: The Opening of the Treaty Ports, 1842～1854*, Harvard University Press, 1953, 2 Volumes）。这两部书都是他自出

手眼的精心之作，前者代表了他对中国史及美国对华政策的整体见解；后者则代表了他在史学专业上的造诣。我自然不能在这详细讨论这两部书的内容，我只能略说几句关于它们的性质和作用。

《中国沿海的贸易与外交》（以下简称《贸易与外交》）是费氏的博士论文的扩大，从初稿到全书出版先后经过了二十年的时间。在史学体裁上，这是属于窄而深的专题（monograph）的性质，但现代史学的发展主要便是建立在这一类专题的基础之上。史学专题的特色第一是必须研究大量的原始史料；第二是在它的既定范围之内，必须对一切内部的复杂问题尽量作到详尽无遗的分析；第三是必须有一预设的概念架构足以统摄一切研究的具体成果。就这三点说，《贸易与外交》一书都达到了相当高的水平。费氏在这本书中把整个条约体制在各通商港口的建立过程叙述得相当细致。这是史学家运用绣花针的本领。在这本书以后，费正清便没有再写过史学专题。他为了开辟中国近代史的园地，后来的著作便都属于大刀阔斧的一型了。

《贸易与外交》是史学专题的上乘作品，但以影响而论则甚为有限，他把这一窄而深的问题大体交代清楚了，后人便无兴趣再去作更细微的补苴工作了。由于全书篇幅甚大（第一册本文近五百页，第二册附注与书目也近一百页），而分析甚细，除非是专门研究这一阶段历史的人，一般读者是会望而生畏的。（我在三十多年前曾细读一遍，那是因为我选修了一门“美国

海洋史专题研究”的课程，着手写一篇鸦片战争前中美贸易的论文之故。）费氏在这部书的结论章中曾企图把这一专题的意义放大和中国史的现代转化联系起来。但是他的推论则得失互见，并不是专题研究的本身所能充分负担得起来的。

费氏研究鸦片战争后条约体制在中国各通商港口的建立，他所采取的自然不是中国的观点，但也不能说是“帝国主义的观点”。事实上，他是尽量以冷眼旁观的态度来处理这一段历史的。我们不妨说他的立场是一种客观主义的，也可以说是现实主义的。他估计了中、英两国的实力，深知英人不得要求决不会罢休，而清廷君臣则完全不了解国际形势和敌我强弱的悬殊。林则徐的禁烟虽足以快意一时，并赢得后世的景仰，但其实并未解决问题，以致激起鸦片战争，而以割地赔款和五口通商告终。这一观点其实是承自蒋廷黻《琦善与鸦片战争》一文（《清单学报》六卷三期，第二——二六页，一九三一年十月）。但这也不是蒋廷黻故意作翻案文字，清代晚期真正了解国际情况的人如郭嵩焘也一再强调逞血气之勇而轻启战机则仅足以为国家招祸。甲午中日之战，李鸿章议和归来，陈宝箴、陈三立父子要联合督抚数人，力请先诛合肥，然而并不是因为李鸿章议和辱国，而是认为他在事前不肯在慈禧面前以死生去就力争，阻止此战，以致以国家为孤注，轻付一掷。（见黄洛《花随人圣贪摭忆》，香港龙门书店，一九六五年，第二一四页。）所以费氏的观点绝不能简单地解释为代表帝国主义的侵华利益。他

分析贸易和外交，完全着眼于双方的利害打算和国力的比较，其中丝毫不涉及道德的判断或感情的偏向。这是典型的所谓“客观史学”的作品。但是费正清也未尝不注意到中西的文化差异，及由此而引起的行为意义的不同。例如他论耆英一味企图以私人交情笼络英人朴鼎喳（Sir Henry Pottinger），这是中国文化的一种具体表现。然而后者则从未因此而放松他在政策上的严格执行，这则显示了西方文化的公私分际。费氏能理解及此，可见他确有一定的深度。

但是费氏此书也暴露了他的限制，那便是他在西方史料上的功夫远过于他对中国史料的运用能力。他所依据的文献以英国为最重要，其次则是美国和法国。中文档案则以《筹办夷务始末》为主体。然而通体而论，此书所反映的主要是英国档案中的历史面相，这种情况在地方性的研究中尤其显著。试以第十八章宁波港口为例，他除了用过一次《夷务始末》外，完全没有中文资料，特别是方志的材料。他在这一章中提到一位“以夷制夷”的“段道台”（第三四五——三四六页），然而没有进一步考出此人究竟是谁。其实此处的段道台是段光清（一七九八——一八七八），他于咸丰三年（一八五三）以宁波知府兼署宁波道台，至咸丰六年始他去。段光清在方志中是一定可以查得到的。我之所以特别提及段光清这一枝节小问题是为了说明费氏此书在中文材料方面颇有遗漏，将来如果有人专从这一方面去下工夫，还可以发掘出中文史料所显示的历史面相，

以补本书的偏颇。例如段光清曾留下了一部《镜湖自撰年谱》(北京，中华书局，一九六〇年)，对费书中所讨论的葡萄牙海船和广勇的争斗经过有更为详细的叙述（第九五——九九页)。《镜湖自撰年谱》出版在一九六〇年，费氏自然来不及参考。然由此一端即可知费书在中国史料方面必然存在着不少空白点，这一专题研究还没有到家。费氏虽然力求客观，但是他的历史客观性终因史料的内在限制而打了折扣。不用说，这一限制也不可避免地要影响到他的概念架构的建立。

费正清的《美国与中国》初版刊于一九四八年，是一部销行很广、影响很大的著作。在第二次世界大战之后，它差不多成了美国一般知识阶层认识中国的一本入门书。这本书主要是对于中国的社会、政治、文化和历史提出系统的观察和论断，但详近而略远，大多数的篇幅都集中在近百年的历史发展上，最后部分则是对美中关系的回顾和展望。这本书原是哈佛大学的“美国外交政策丛书”的一种。从全书的设计和组织，我们可以看出费氏是先求从历史的观点认识中国，然后再在这一认识的基础上提出对华政策的方案。关于政策的部分，将留在后面再说，这里先讨论费氏对于中国史的整体看法。

费氏的看法其实是“卑之毋甚高论”，他对于传统中国的主要论断大抵是中国知识界自清末，特别是“五四”以来，所耳熟能详的；举其荦荦大者而言，如专制政治、权威式的社会结构、工商企业的不发达、士大夫的领导地位、庞大的官僚系

统、儒教的定于一尊等等。这些论点的是非得失是另一问题，无法在这里讨论。值得注意的是费氏很早便已认识到：研究中国近代和现代的历史必须反溯到中国的文化传统。此后数十年间，他也是在美国推动传统中国研究的热心人士之一。就此点认识而言，他不失为一位有眼光的史学家。

但费氏对中国文化传统的理解终嫌隔阂。他承认中国文化自成系统，不能事事以西方的标准来衡量。初看起来，这似乎是一种很开放的态度。然而从这一前提出发，他竟得出一个结论，说中国现代化之归宿于极权体制主要是由中国文化本身所决定的。这便是他那个有名的论断：共产主义不适于美国而适于中国。我们虽然不能因此而说他在下意识中还存在着西方人的优越感，但他对中国传统的理解带有严重的片面性则是可以断言的。这也许是由于他在中国语文（尤其是古典中文）方面受到了较大的限制。他写《美国与中国》及通论性的中国史时，基本上是以西方人的第二手文献为根据，似乎没有参考中国和日本的史学论著，更不曾接触到原始史料。这一写作方式在西方史学界本是常态，因为西方史已发展得很成熟，大纲维确已建立起来了。无论是写法国、英国、美国或德国的历史教科书，著者只要根据最新而重要的专题研究便不难胜任愉快。但是在西方写中国通史甚至断代史却没有这样的方便，费氏对中国传统的片面理解当然不限于一个来源，他的历史观也发挥了相当的作用。大致说来，

他比较重视人口、制度、社会经济结构之类有形的东西，对于精神层面的因素如宗教、思想、文学、艺术之类则视之为派生的、次要的。最明显的是，他对于儒学的看法几乎完全接受了“五四”以来的成见，即以它为维持专制体系的思想工具，而且对于古典儒家与宋明理学也不作有意义的区分。这一观点曾招致狄百瑞（Theodore Wm. de Bary）的严重批评。狄氏不否认儒家曾为政治势力所利用这一事实。但是他郑重指出：如果我们仅仅把理学看做是支持王朝体系的精神护符，我们便不大可能透过“不变的中国”的种种表面现象而发现理学的“内在生命与动力”（“inner life and dynamism”，见狄氏主编的《新儒学的展开》，*The Unfolding of Neo-Confucianism*，Columbia University Press，1975，p. 2），所以狄百瑞能在理学史上看到一个“自由的传统”（参看他的 *The Liberal Tradition in China*，香港中文大学出版社和哥伦比亚大学出版社会刊，一九八三），而在费正清的眼中儒学史则成了一环套着一环的精神锁链。（“五四”领袖之一的胡适也承认中国思想史上，包括理学史上，有许多争自由的豪杰之士。就这一点说，狄氏与胡适的看法相近，费氏则与之相反了。这个对比十分有趣。）在这一类的大问题上，史学家见仁见智是很自然的，但这个例子确足以说明费氏的历史观在最关键的地方决定了他对中国传统的理解。

费氏的历史观大致取自当时西方的主流史学，强调社会科

学在史学研究中的主导地位。但是他并不是一个有理论兴趣的史学家，更没有发展出一套有关中国史的系统看法。有人以为他接受了魏复古（Karl A. Wittfogel）“东方专制”的理论，其实完全是出于误会。费正清既不是马克思主义者，也不相信任何特殊的历史理论。他在《美国与中国》一书中虽然提到魏复古的“东方专制”说，但并没有用它来解释中国史。总之，他和绝大多数的西方史学家一样，只有一般的历史观点和立场，而没有特别的理论体系。事实上，历史理论家往往不一定能写出好的史学作品，而在史学上有重要贡献的史学家也不必都有自己的理论。费氏虽曾援引“挑战与回应”之说以解释中国近代史的发展，但这只是一个粗枝大叶的观念，不能算是严格意义上的历史理论。

《美国与中国》出版后，经过了三次修改和扩大，即一九五八、一九七一和一九七九的第二、第三和第四版。最后他在一九八三年又增添了一章新跋。从这部书先后几次的修订，我们可以清楚地看到著者的历史知识与时俱进，每一新版都充分反映了中国史研究在当时西方的进度。一九四八年初版的《参考书目》（*Suggested Reading*）只占薄薄的十八页，一九五八年第二版也不过二十四页，但最后一版（一九八三）则已增加到九十二页。根据作者引得的约略估计，所收参考书当在一千三百种以上。这一千多种西文著作，费氏大体上确曾过目，这是可以从他的简短介绍词中看出来的，有些比

较重要的论著他还偶然加上一两字的评语。其中有一部分专题研究更是他耳熟能详的，因为这些都是由他所指导的博士论文改写而成的。由于他不断地根据最新的研究成果而修正这一部综合性的《美国与中国》，他在许多个别的论点上常有重要的改变。一般地说，他在知识上是采取了相当开放的态度，而且能虚怀接受批评。例如狄百瑞关于理学的批评，马若孟（Ramon H. Myers）和墨子刻（Thomas A. Metzger）关于中国传统与共产主义的批评，以及柯文（Paul Cohen）关于"挑战与回应"说的批评，他在最后一版中都作了一定程度的修正。但是通体而观，他的整体概念结构（也可说"典范""paradigm"）并没有改动，一切调整都是局部的。为什么呢？我想这里也有一个简单的解释。据他的自传，他在一九四六——一九四七年开始构想此书的阶段，即决定用社会科学的概念来统摄全书。他当时在哈佛的中国地区研究的课程上，曾邀请社会科学家来讲演，他自己随堂写笔记。后来他又特别请哈佛同事政治学家弗里德希（C. J. Friedrich）、经济学家梅森（Edward S. Mason）和社会学家帕森斯（Talcott Parsons）分别给他写下了有关政治学、经济学和社会学的基本原理的简单提要。他便把这些概念运用在中国资料上面（见第三二六页）。这一概念架构既经建立之后，他便再也没有时间去作重大的改变了。所以他在局部见解上虽能与时俱新，但全书的基本论点则仍然保持着一九四七年的

面貌。

关于此书所涉对华政策的部分，我们将在后面讨论。

三

但是费正清对中国研究的最重要的贡献并不限于他个人的著作，而毋宁在他的学术事业。中国近代史和现代史在美国正式进入史学的主流，他是发生过关键作用的。关于这一方面，不但他在自传中已有较详细的叙述，而且他的晚年弟子埃文斯（Paul M. Evans）在《费正清与美国人对近代中国的理解》（*John Fairbank and the American Understanding of Modern China*, New York: Basil Blackwell, 1987）专书中更有深入的发掘。我不想重复这些已广为人知的事实，因此只想就个人闻见所及谈谈他的学术事业。

一九五五年十月我初到哈佛时，费正清的东亚研究中心才刚刚成立，一九七七年我离开哈佛时他也恰巧在同年退休。所以我适逢其会，亲眼看见这二十二年间他的事业的开创和发展。

费正清在事业上的成就当然首先要归功于他个人的组织和推动的能力。但是他的客观凭借——哈佛大学——也是非常重要的。哈佛不但是美国历史最久、声望最隆的大学，而且在东亚研究方面也具有最雄厚的基础：它的藏书（哈佛燕京图书馆）和东亚语文、古代史以及文学史的课程（远东语文系）在

美国各大学中都是遥遥领先的。因此以哈佛大学为基地而发展中国近代和现代史的研究，费正清自然比别人占了很大的优势。他的东亚研究中心在六十年代得到各大基金会的大力资助，差不多在美国形成了一枝独秀的局面，这是和哈佛大学分不开的。

费正清是从一九三六年开始在哈佛大学历史系任教的。在他之前，哈佛历史系虽已开设了近代远东史的课程，但任教者如亨培克（Stanley K. Hornbeck）并不懂中文，只能根据西文资料讲授。最近康乃尔大学的退休教授毕乃德（Knight Biggerstaff）先生告诉我，他在哈佛随亨氏读中国史时，亨氏便督促他必须先学好中文。毕氏因此才决心于二十年代末期到北平去留学。所以严格地说，哈佛大学历史系开设中国近代史的专业课程，实自费正清始。在短短二十年间，他不但在哈佛大学历史系开辟了一个新的园地，而且还把这块园地耕耘得欣欣向荣。更由于他倡导以社会科学研究现代中国，哈佛的政治系、经济系和社会系也都在他的积极推动之下先后增设了有关中国的专门讲座。这种创业的本领确是很惊人的。但是我们也应该知道，他之所以能在哈佛大展身手，最初也有一点社会的凭借。他在自传中曾透露，他到北平不久便有机会接触到中国学术界的领袖如胡适、陶孟和、丁文江等人。这是由于他的未来的岳丈坎农（Walter B. Cannon）的推介。坎农是当时哈佛大学医学院中具有世界声誉的生理学大师，和北平协和医学院的美国教授们颇有交谊。通过这些美国友人的安排，费正清才能以一个研究

生的身份和中国第一流的学者交往。对于他而言，这是精神上的一大鼓励。（见 *Chinabound*，pp. 45 – 47. 按：胡适是协和医学院的董事。《胡适的日记》，台北，远流，第十二册曾提到坎农访问北平的情形，并特别注明他是费正清的“岳父”，见一九三五年五月二十四日条。）

坎农在哈佛大学是极受尊敬的人物，这对于费正清的事业发展大概也很有帮助。一九五五年秋天我奉父命曾拜访过老施莱辛格教授（Arthur M. Schlesinger，Sr.，他是我父亲在哈佛的老师）；那时他已退休，而他的儿子小施莱辛格则已继承父业，是哈佛美国史的名家了。老施莱辛格对费正清的学问和能力都十分称赞，并且告诉我：他是十分支持费氏的中国近代史研究的。后来我才发现费正清和小施莱辛格原是连襟。美国社会以公平竞争为第一原则，自然不注重人事关系，但是在公平的基础之上，人事关系也不能说完全没有影响。

费正清以哈佛为基地而发展中国近代、现代史，他的主要成绩表现在两个方面：

第一，他培养了大批的专家，后来几乎垄断了美国各主要大学的中国研究和教学。据他在自传中的粗略估计，哈佛出身的东亚专家到一九八一年止已遍布于全美七十五所大学之中。不用说，其中教中国近代史的大都是在他的指导下写成博士论文的。

费正清先后指导的博士论文不下数十篇，大都集中在十九

世纪。他对于中国近代史研究的方向有比较全盘的构想，因此他往往向他的研究生建议具体的博士论文的题目；而且在论文撰写的各阶段，他也很尽心地提出意见。在这种教学相长的过程中，他自己对中国近代史的认识也逐渐深化。杨联陞先生曾不止一次对我说过：费正清对于中国十九世纪史的了解，特别是在中西关系史方面，确可当卓然大家的称号而无愧。别的不说，几十篇博士论文指导下来，他的历史知识无论在广度和深度上都不是同侪所能企及的了。杨先生和费正清共事比我久，共同参加学术会议和给予博士口试的次数也比我多，他的评语是很公允的。

第二，在领导东亚研究中心的发展上，费正清也同样有卓越的表现。顾名思义，研究中心自然是以研究为主要任务，但费正清的计划还包括最后一步，即将研究的成果尽快地公之于世。从这一方面说，研究中心的工作和博士论文恰好是衔接的。一般而言，美国的博士论文是一种初步的研究训练，因此论文很快出版为专书者不多。史学尤其如此，因为史学研究的成熟需要较长的时间。但是费正清的构想则大不相同；他在建议博士研究生选定论文题目的时候，便已打算把它变成一部专题研究的书了。这个打算至少有两层好处：第一是用最快的方式填补中国近代史园地中出版物的空白，第二是帮助他的学生较早地奠定他们的教学地位。费正清的深谋远虑在这一方面表现得最为突出，事实证明他的计划是完全成功的。东亚研究中心在

这一点上则发挥了重大的桥梁作用。在中心的资助之下，他的学生在获得学位之后，有些可以留在哈佛一两年，全力修改论文成书，有些则可以利用暑假回到康桥来继续加工，所以五十年代末以来哈佛大学出版社所刊行的《东亚研究丛书》中，这样的博士论文占有一个很高的比例。

但是哈佛的东亚研究中心同时又是向全美国，以至全世界开放的。它每年都聘请几位外面的学者为访问研究员，在哈佛从事研究和写作。这些研究成果也往往收入《东亚研究丛书》之内，成为哈佛的中国研究的一个重要组成部分。从一九五五年到一九七三年，费正清主持东亚研究中心先后共十八年之久。在这一时期，他对于推动中国近代和现代的研究确作出了重要的贡献。

从他一生的工作成绩来看，费正清的努力方向与其说是在个人的学术造诣，毋宁说是在开拓一个新的研究园地。他曾和许多学者合作，编译了大量的文献和书目，这都是开拓园地的“为人之学”。例如他和刘广京先生费了三年的时间编成中国近代史的中文书目（*Modern China: A Bibliographical Guide to Chinese Works, 1898～1937.* 一九五〇年出版）；又在东京花了整整六个月的工夫全力与坂野正高、山本澄子合编了一部日文书目（*Japanese Studies of Modern China: A Bibliographical Guide to Historical and Social Science Research on the 19th and 20th Centuries*，一九五五年出版；后来又得蒲地典子之助编了一个续篇，一九

七五年刊行)。这两部书目给予后来的研究者以无限的便利。据坂野正高先生的回忆，费正清在编日文书目时，从早到晚，全神贯注，无片刻间断，这种“为人”的奉献精神是值得表扬的。(参看坂野正高，《イメジの万华镜——私の米国、日本、中国体验》，东京筑摩书房，一九八二年，第二六三——二七四页。)

费正清在自传里曾引过美国学术界的一句戏言：地域研究好像有一种感染的力量，研究者在不知不觉之间便沾上他所研究的那个地域的人的特性了（第一四五页)。那么费正清是不是也染上了中国人的色彩呢?特别是他作为东亚研究中心的创始人和长期领导者，是不是也有中国式的权威家长的作风呢?

从中国人的观点看，费正清确可说是一个有“霸才”的人，杨先生便曾用“霸”字来形容过他，有时又说他善于“纵横捭阖”。大概在早期创业时代，他表现得既有冲劲，又有手腕。若非如此，他也不可能在美国创出一番事业来了。在他主持东亚研究中心的期间，他对中心的事情当然拥有最高的决策权。研究中心的其他同事因为尊重他是创办人，也很少反对他的决定，久而久之，他自然有点“大家长”的风范。记得五十年代末，研究中心设在敦斯特街（Dunster Street）十六号的时代，研究中心的收发台上有两个文件盒子，上面分别写着“上谕”和“奏章”的中文名目。凡是由费正清发出去的文件叫做“上谕”，凡是收进来的文件都叫“奏章”。这当然是开玩笑的

举动，绝对认真不得，但多少也反映了一点地区研究的感染力吧。

东亚研究中心设有一个执行委员会，是决策的机构，委员由文理学院院长每年函聘。我清楚地记得有一年费正清休假，由一位年轻的美国同事代理主任的职位。第一次开会时，这位代主任开口第一句话便说："好了，现在我们大家都是平等的了。"我们都忍不住笑了。这句话倒不全是笑话，可见不少美国同事对"大家长"的作风是不大愿意接受的。但是我必须说一句公道的话，我并没有感到费正清有什么特别霸道之处。我参加执行委员会先后十年（一九六七—一九七七），和他开过无数次的会，一切提案都是经过公开讨论然后通过的。也许他在会前会后有运用他的特殊影响力的地方。由于我个人对于校园中的所谓"政治"毫无兴趣，因此我从来不曾发生过任何敏感。有时杨先生和我想推动早期中国史的研究，只要提案的理由充足，也同样可以在执行会议上获得一致的支持。

外面的人不清楚哈佛的内情，往往误以为费正清垄断了哈佛的中国研究，甚至东亚研究。这是很荒唐的观念。以东亚研究而言，日本方面的领导人是曾任驻日大使的赖绍华（Edwin O. Reischauer）。赖氏的基地是远东语言学系（后改为东亚语言与文明学系）和哈佛燕京学社。他和费正清年龄和学历都相若，彼此之间是既合作又竞争的关系。所以有关日本研究的发

展，费正清是完全管不着的。而且日本方面由于有日本基金会的大力支持，财力远胜于中国部分。即使在中国研究的范围之内，费氏所能当家做主的也仅限于中国近代史和中共研究。中国早期历史以及文学、语言等学科都属于东亚学系，是在他的势力范围以外的。东亚学系最初是和哈燕社二位一体的；早期东亚学系的经费几乎完全来自哈燕社，直到六十年代以后，因为学系扩张得很快，才逐渐在行政系统上划分开来。哈燕社拥有永久而充足的基金，每年除依照一定的比例将其年息拨给哈佛大学以外，其余部分都由哈燕社独立运用。所以它可以设立访问学人的计划和资助东亚地区的种种研究项目。费正清似乎从来没有参加过哈燕社的重要决策。我在哈佛任教的时期，哈燕社设立了一个东亚研究计划委员会，每年拨款协助日本、韩国、中国台湾和香港等国家和地区的研究机构。所以哈燕社每年必须开一次拨款会议，决定所要支持的项目，而且以当时的标准言，经费的数字是很可观的。这个委员会我也参加过多年，但是我便记不起费正清曾出席过这个拨款会议。费正清之所以予人以独霸哈佛的中国研究的印象，自然也不是没有原因的。首先是他的确把东亚研究中心办得有声有色；其次是他所推动的中共研究直接冲击到美国的外交政策，因此特别受到国内和国际的注意。他研究中国近代、现代史并不完全是从学术的观点出发，更重要的是他要改变美国的对华政策。

四

费正清引起的争议，特别是在中国人之间，主要是在于他对中美关系所持的立场。而他的立场又和他对中国历史、现代革命以及国、共两党的认识密切相关。这一问题如果认真讨论起来，势必很费笔墨，现在我只能作一扼要的说明。

反共而支持国民政府的中国人一向都把费正清看做是“亲共分子”，甚至“阴谋颠覆台湾政权”。五十年代初期，美国正处于麦卡锡主义（McCarthyism）的恐怖气氛笼罩之下，许多自由主义派的知识分子都被怀疑为隐蔽的共产党分子或同路人。当时“谁丢了中国大陆”是一个家喻户晓的问题。一个最流行的说法便是：美国国务院中潜伏了不少共产党间谍，这是国民党失去大陆的一个重要原因。抗战期间驻重庆的外交人员如谢伟思（John S. Service）和戴维斯（John Paton Davies）都蒙重大嫌疑而终于被赶出国务院。费正清也曾在战时重庆担任过美国大使的特别助理，后来又出任美国新闻处处长。因此他在麦卡锡时代也受到怀疑并应召至参议院听证会答辩。

今天时过境迁，恩怨也将尽，我们可以比较平心静气地回顾这一段历史了。把中共席卷大陆归咎于美国国务院内少数袒共的外交官，显然是一种绝不能成立的简单化。一九四九年中国的大变局有长远的历史背景，也有近期的原因。如果一定要

追究责任，最直接的责任当然必须由国民党承担。一九四五年二月的雅尔塔秘密协定，以及因之而来的苏联进兵东北和中共武力出关，诚然加速了国民党崩溃的过程，但大陆易手的根本原因并不在此。到了一九四八年以后，美国国务院中即使没有袒共分子，美援可以予取予求，国民党的败局也难以挽救了。所以我不大相信美国的袒共分子，包括谢伟思、戴维斯、费正清等人在内，曾经对国民党政权造成过严重的伤害。事实证明，一九四九年以后，美国政府仍然一直是支持台湾的，费正清的言论并没有发生改变美国对华政策的作用。一九七〇年以后美国的政策改变主要是由客观的国际形势所造成，似乎也不能把一切的责任推在少数所谓“中国通”的身上。我这样说，并不是为美国的“中国通”辩护；我只不过是要指出：这些人并没有左右美国政策的力量，我们不宜过高地估计他们的作用。费正清也不是例外。事实上，袒共的“中国通”是在美国政府已决定改弦易辙之后才派得上用场的。尼克松一九七二年访问大陆去“朝拜”毛泽东，据费正清自述（第四〇八页），最初是他在一九六八年向基辛格献策的。但是我们知道，尼克松早在一九六八年当选总统以前便已筹划怎样拉拢中共以抵制苏联，并使美国从越战的泥淖中拔出来了。上面用的“朝拜”两个字是很严肃的，因为费正清对基辛格说：中国自古有“朝贡”传统，美国总统主动先访北京是会满足毛泽东的心理的。姑且不论这个解释是否过于简单，即使真如费正清所说，他这一献策

“改变了历史”，其贡献也仅限于外交技术的层面。尼克松的对华政策则早已决定了。

从一九四六年开始，费正清便在美国舆论界公开主张美国应该完全放弃对国民党的支持，赶快和中共取得谅解。他相信中共所领导的革命是无可阻挡的。但中共并不是苏联的附庸，它的努力主要是为了改善农民的经济生活。到了一九四八年年尾，国民党眼看着便要退守华南或台湾了。费正清更大声疾呼，警告美国决不能继续承认蒋介石的流亡政府。他坚信中共已得到中国农民的支持，他们固然是真正的共产主义者，但同时也是真正的中国人。美国只有及早回头，支持中共，才有可能把中国从苏联那边争取过来。（以上各点都见于他在自传中所引的文字，第三一五——三二一页。）

我们今天看得很清楚，如果美国政府当时实行了他的建议，台湾自然早已成了中共的囊中之物，这四十年来的经济发展和最近三四年来的政治开放当然更是无从说起了。难道费正清真的是中共的“同路人”吗？他为什么这样偏袒中共呢？又为什么这样痛恨国民党呢？要了解这一点，我们必须从他在中国的经验说起。

费正清是一九四二年被派到重庆美国大使馆任职的。他常常奔走于昆明、成都、桂林等地，和中国留学英美的高级知识分子有广泛的接触。他早年曾在清华任教，因此和西南联大的自由主义派教授更有深厚的关系。因此他对国民党的观感基本

上反映了这一群中国知识分子的看法。他断定国民党从一九四三年起开始失去民心（见自传第二十章），这恰好也是昆明教育界人士的共同结论。一九四三年秋天，联大国民党党员教授向重庆当局陈述国内形势，由冯友兰以联大区党部的名义起草了一封给蒋介石的信，大意是说：

照国内的形势看，人心所向似乎不在国民党，要收拾人心，必须开放政权，实行立宪。

（见冯友兰，《三松堂自序》，北京，三联书店，一九八四年，第二四页）

同年的七月二十八日，寄寓纽约的胡适在日记中也写道：

费孝通教授来谈，他谈及国内民生状况，及军队之苦况，使我叹息。

他说，他的村子里就有军队，故知其详情，每人每日可领二十四两米，但总不够额；每月三十五元，买柴都不够，何况买菜吃？如此情形之下，纪律哪能不坏？他说，社会与政府仍不把兵士作人看待！兵官每月四百元，如何能不舞弊走私？

（见《胡适的日记》，台北，远流出版公司影印本，一九九〇年，第十五册，一九四三年七月二十八日条）

这两条独立来源的史料可以证实费正清的判断不是向壁虚造的。

一九四三年秋天已在美国参战一年多以后，国民党于安心之余，更增涨了一股虚骄之气。这股虚骄之气到处可见，宋子文任外长后逼走胡适大使，不过是外交方面的一个较突出的例子而已。（见上引《胡适的日记》一九四二年五月十九日条。）在国内教育界，国民党的虚骄则充分暴露在加强思想控制上面。甚至教授出国讲学或进修也必须先在中央训练团"受训"。所以连一向不问政治的陈寅恪也在一九四三年春天写下了：

读书渐已师秦吏，钳市终须避楚人。

这样愤慨的诗句。（见《寅恪先生诗存》，第一六页，收在《寒柳堂集》，上海，古籍出版社，一九八〇年。）

国民党为渊驱鱼，把许多自由主义者推上了激进化的道路。在这一激进化过程中，有些人开始左转，对共产党发生了"民主"、"自由"、"进步"、"现代化"种种幻想，费正清也在这种气氛之下主动地去和重庆的中共人员接触。当时中共在重庆的两位女将——龚澎（乔冠华的妻子）和杨刚（《大公报》记者）——是最受美国外交界和新闻界的欢迎的人物。她们不但都能说流畅的英语，而且也具有第一流的"统战"技巧。他们并不向美国人宣传延安多么好，而是集中火力攻击国民党怎样践踏人权——暗杀、摧残言论自由、逮捕民主人士，剥夺人民游行和罢工的权利等。这些说辞当然句句都震动了美国人的心弦。一般年轻而热诚的美国人固不必说，即使像费正清这样比

较成熟的人也觉得左派集团是沉闷的山城（重庆）中一股清新的空气。他和左派的交往越来越密切了。（以上皆见自传第二十一章。）

一九四四年五月一日，郭沫若有一封《答费正清博士》。那时郭沫若的《甲申三百年祭》刚在重庆《新华日报》副刊上发表不久，以明亡影射国民党，以李自成集团影射中共。其中一个最重要的弦外之音，即献议中共以李自成为前车之鉴，不要被胜利冲昏了头脑。这篇文章曾在延安成为学习文件，现有毛泽东给郭沫若的信为证。国民党当然也具有起码的政治敏感，所以《中央日报》刊出了一篇社论痛加驳斥，引起郭沫若的惊慌。（这篇社论——《斥亡国主义》——是由陶希圣执笔的，详见他的《潮流与点滴》，台北，传记文学出版社，一九六四年，第二一七页。）在《答费正清博士》中，郭沫若竟把整个事件说成这样：

> ……三月二十九日是明朝灭亡三百年祭的纪念日，我在《新华日报》副刊上发表了一篇纪念文字，不料竟遭应该以革命为生命的某报于三月二十四日用社论来作无理取闹的攻击。我们的官方最近答复贵国的舆论时，说我们中国是最民主，言论比任何国家都还要自由，这是多么有趣的事呀。我所写的本是研究性质的史学上的文字，而且是经过检查通过了的，然而竟成了那么严重的问题。这样的

言论自由真真是世界上所没有的啊。

（原收在《沸羹集》，此据《沫若文集》第十三册，北京，人民文学出版社，一九六一年，第一四〇页）

这是明摆着用谎话来激起美国人对国民党压迫“言论自由”的愤怒。这封信的后半段强调了他们所争取的是“民主化”和“现代化”，而先决条件则是“肃清”中国内部“法西斯式的头脑”。因此这种“斗争”“也需要国际的友人的帮助”。不用说，这封信的用意是通过费正清离间美国和国民党的关系。我们通过这一文献可以看出当时重庆的左派怎样在美国外交人员的身上作细致的“统战”工夫。

一九四三年年底费正清奉调回华盛顿时，他对蒋介石和国民党的厌恶已到了无以复加的地步。另一方面他已开始把希望寄托在中共所领导的“革命”上面，用他自己的话说，“延安在远方闪耀着光芒”（见自传第二六六页）。费正清自己并没有去过延安，但他完全信赖美国外交、军事人员和西方记者的报道，因为这些先后不同来源的报道都完全一致。我们只要引两段谢伟思和戴维斯的观察，便可以充分说明费正清的判断的根据了，因为这两个人正是他所最为钦佩的“中国通”。谢伟思在一九四四年十月九日的备忘录上写道：

（中共）这一总动员的根据及其所以可能是建立在一个经济、政治、社会的革命上面。这一革命是温和的与民

主的。它通过减租、低利息、税制改革、和好政府而改善了农民的生活。它给予农民以民主自治、政治觉悟和一种权利的意识。它把农民从封建束缚中解放了出来，并赋予他们以自尊、自赖和一种为群体利益而合作的强烈感受。一般人民是第一次获得了值得为之战斗的东西。

戴维斯在同年十一月七日检讨中共惊人的扩张速度时则说：

这种非常的活力和力量有一个简单而又基本的原因，即群众支持和群众参与。共产党的各级政府和军队是中国近代史上第一次得到人民积极而广泛的支持的政府和军队。他们如此得到支持是因为他们的政府和军队是真正由人民组成的。

（以上两段均译自《白皮书》第五六六——五七七页。此所据者为一九六七年斯坦福大学出版社重印本，易名为 *The China White Paper*，*August*，1949.）

这两段话在当时确有不少美国人信为事实，包括费正清在内。而且西方记者和各式各样的访客把所谓"文革"时代的大陆描写成天堂一般还是记忆犹新的事。费正清始终是深信这一类的报道的；在他的心目中，西方人不但客观公正而且眼光敏锐，他们的第一手报告还能有怀疑的余地吗？所以一九七二年一位不懂中文的澳洲记者，在大陆上跑了两次，写了一本《八亿人：真正

的中国》（即 Ross Terrill, *800,000,000: The Real China*, Boston, 1972），也得到费正清的最高的赞扬。总之，四十年代的延安，五十年代后的北京，对他来说都一直"在远方闪耀着光芒"。

上面分析了费正清对国共两党的认识的来源和过程。几十年来，他厌恶国民党而倾心共产党，这是无可否认的事实。一九六七年，台大要解聘殷海光，费正清晚上找我到他家去，商量怎样由哈燕社出面给殷海光一笔研究费，邀他来访问。我的任务是根据殷海光的著作向哈燕社陈词。在谈话之中，我察觉到他对国民党深恶痛绝，我指出国民党恐怕不可能让殷海光出境，他表示一定要通过美国政府施压力。最后殷海光还是未能成行，只好由哈燕社将研究费按期汇给他，使他可以继续留在台大。

费正清反国民党已到了情绪化的地步，这和他的冷静深沉的性格极不相称。这一情绪的根源虽可追溯到重庆时代的经历——包括常被戴笠的特务监视，但更重要是在麦卡锡时代，国民党特务机构向美国安全机构提供了一个密件，说他曾向苏联情报人员泄露过外交机密。据中文原件说，这是一个共谍在临刑前的口供。（见自传第三四六——三四七页。）我想大概对这件事他始终耿耿于怀，因为这是可以毁掉他的举动。

尽管费正清一生倾向中共，他并没有丝毫"同路人"的嫌疑，也从来不曾信仰过马克思主义。他是一个典型的美国

学院派的自由主义者，具有一切自由主义者的长处和短处。他对国民党的认识大体上是符合事实的，甚至《白皮书》中有关国民党的分析也只有偏颇而没有捏造。但是作为美国对华政策的评论者，费正清和他同时代的“中国通”都有一个共同的致命伤——他们完全不了解中共。国民党的一切缺点都暴露在表面上，人人得而见之。这还不仅因为国民党是执政党，必然招怨，更重要的是国民党一心一意要学苏联式的“一党专政”，而根本不具备“一党专政”的社会条件。国民党执政以后完全没有触动既存的社会结构，士、农、工、商各社会阶层都在循着原来的轨道进行自我调整，以求适应现代的变化。因此国民党的控制只能及于政治表层，而不可能深入社会，反对者无论是个人或团体总可以在社会上找到支持点。国民党采取任何方式压制反对者最后都会暴露出来而招致社会上更大的指责。而且国民党“一党专政”的理论是不彻底的，它只能以“训政”为借口。但“训政”时期毕竟不能无限延长，最后仍必归于“宪政”。国民党在口头上既不能不尊重宪法、人权、自由等现代价值，在实践上却又往往背道而驰。它的弱点因此更容易暴露。抗战初期国民党因为民族危机而得到社会各界、各阶层的支持。但国民党内一部分人士都趁机加强“一党专政”，一九三九年所推行的“党化教育”便是一个例子。但是由于社会有抵抗力，“专政”并不能处处得心应手。例如西南联大虽设有区党部、训道

处，并要求院长以上的人必须入党，事实上，联大仍继续其自由传统，并无任何实质的改变。丁文江说国民党的专政是假的，真是一语道破。不过专政尽管是假的，引起的反感则是真的。费正清对国民党的成见，有一大部分资料便是从联大教授那里获得的。

如果只就费正清对国民党的批评而言，他的话大致都是有根据的。他把中共看成了代表绝大多数中国人的革命的新生力量，而且断定“左派的叛乱”是中国的“唯一的出路”。在他看来，中共所领导的“革命运动”是“不可能被压制的”，因为它体现了“农民解放和五四以来所揭橥的民主和科学种种理想”。（引号中的话都见于他的自传，第二八六页）这些话是从一九四三年起，这一直是费正清的坚定不移的信念。（我不清楚他在最后两三年有没有改变或改变了多少。）

费正清对于国民党的认识确是基于亲见亲闻，但是关于中共及其所控制的陕甘宁边区，他的知识则完全从美国官员和记者们那里转手得来的。诚然，这些西方人的报道有惊人的一致性，使他觉得没有质疑的余隙。

费正清自始至终都把中共和“革命”、“现代化”、“人民支持”等观念紧紧地联系在一起；在运用传统的历史以说明中国的现代变迁时，他则把中共看做是“天与人归”的新兴政权。一句话，他认定中共的领导是“中国的唯一出路”。作为一个史学家，费正清当然也看到了中共自一九四九年以来曾犯过一

连串的重大错误，但是对于这些错误对中国人所造成的深刻伤害他似乎丝毫无动于衷，而且还在有意无意之间加以淡化，像“大跃进”带来的三年灾害（一九五九——一九六一），费正清却只轻描淡写地说：“营养不足广泛流行，也有些饿死的人。”(Malnutrition was widespread and some starvation occurred，见《美国与中国》第四版，第四一四页。）这和他批评国民党任何一点毛病时所表现的义正词严，简直判若两人。他为什么会有这样明显的双重标准呢？我想原因之一便是他始终深信中共是一个为中国求现代出路的“革命”集团，而中共的“领导人”也大多是“革命志士”，为“革命”而犯的过失毕竟是可以并且应该曲予谅解的。记得在一九七九年初，我在耶鲁大学的办公室中忽然接到费正清的电话，他很迫切地要我告诉他，“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的原文是什么（他引的是英文翻译)。原来他将赴白宫接待邓小平的国宴，想引用这句话来应景。可见在他的心目中，周恩来、邓小平都是范仲淹式的人物。

但是如果我们真的以为费正清对中共一往情深，那又错得不能再远了。在美国对华政策的问题上，他彻头彻尾只有一个立场，即美国的利益。他从来不把国民党放在眼里，这是因为他深知国民党必须依赖美国的支持。四十年代以后国民党失去人心，不能维持中国内部的秩序，这是有损于美国利益的。因此他主张抛弃国民党，另找一个可以在中国当家做主的替身。

这样他便看中了中共，照理说，他在中国的真正朋友应该是中国的自由主义者。在个人交往的层次上，他也确对战时中国的高级知识分子，特别是留美的教授们的困苦生活，寄予很大的同情。他曾通过各种方式给他们以物质上的支援。但在政治上，他却丝毫不重视他们。无论三十年代的老辈自由主义者或年轻一代的“左倾”自由主义者，在他看来他们都是在权力的边缘做一些帮忙或帮闲的工作，不可能发生转移时局的作用。（见自传，第二八〇页。）所以抗战末期中国知识分子所发起的一场轰轰烈烈的所谓“民主运动”（包括民主同盟的种种活动）竟在他的著作中——如自传和《美国与中国》——找不到痕迹。彻底的现实主义是他讨论美国对华政策的最高指导原则。一九四九年以后，他和旅美的中国自由主义领袖如胡适、蒋廷黻等也交往甚疏。他一心一意推动美国承认中共，希望把中共从苏联那边争取过来。

那么费正清是不是放弃了他的自由主义呢？完全没有。他自己曾坦率地承认：他在美国国内的立场是坚决反共，但他却必须对美国人宣扬中共的好处。只有如此，美国人才会接受中共。他有一句名言：共产主义不适于美国，但却适于中国。为什么呢？因为美国和中国的“文化”不同、“社会秩序”不同。（均见自传，第三一七页。）许多人使用双重标准都出之以隐蔽的方式，唯有费正清公开地主张双重标准，这是极少见的。他的根据则是一种文化相对主义：民主、个人、

自由、人权、法治都是美国（和西方）文化的独特产品，并不能移植到以农民为主体而又具有长期专制传统的中国。由此可知，中国的民主化不可能成为费正清心中第一优先的关怀。他用自由主义的标准来谴责国民党，其实只是一种门面话。这是由于国民党过去一方面不能不选择以美国为首的“民主阵营”，而另一面却念念不忘于维持它根本办不到的“一党专政”。这一自相矛盾，恰好为费正清所乘。但在他的内心深处，国民党的真正罪状恐怕不是“不民主”，而是“不能在中国维持有效的统治”。他认定中共通过“党组织”已彻底改变了中国以往一盘散沙的局面，从此可以在中国完全当家做主。所以他力主美国拉拢中共。

在尼克松访问中国的期间，费正清在电视上特别要美国人重视台湾的存在。他显然不希望中共统一两岸。然而这绝不表示他对国民党忽然变得友好起来了。事实上他对台湾的看法先后改变了好几次。在中共解放大陆的时刻，他希望美国袖手不管，让中共去夺取台湾。朝鲜战争爆发以后，他仍然坚持美国承认中共和中华人民共和国进入联合国，但同时也维持台湾的独立存在。一九七二年以后，由于“上海公报”发表了，他又自动取消了“一中一台”的主张，而提出台湾成为中国的一个特别的“自治区”。美国和中华人民共和国建交以来，费正清确曾一再强调台湾必须独立于大陆之外，他甚至认为如果大陆对台湾用武，美国应该支援台湾。

从他所发表的有关中美关系的各种言论看，我们第一个印象必然是觉得他先后矛盾，忽左忽右，完全不能自圆其说，但是这个表面的印象是完全错误的。在种种表面的矛盾之下，其实隐藏着两个绝对不变的一贯原则：第一是美国的利益，第二是现实主义。他在不同的历史阶段所提出的政策建议都是紧紧地结合着这两大基本原则的。他看出中国这个大国在世界事务上的无比重要性，是美国必须争取的一个对象。但是他也希望中国能够走上现代化和安定，因为一个混乱和落后的中国是会把美国卷人国际冲突之中的，五十年前太平洋战争便是一个眼前的例子。基于这种考虑，他在对国民党绝望之后便把注意力转移到中共的身上。依他的判断，美国只有立即停止支持国民党，才能取得中共的信任。他又深信中共的“新秩序”代表了中国人的集体意志和历史传统。因此，如果中共倾向美国或至少不敌视美国，则美国在东亚便解除了后顾之忧。他数十年如一日在美国宣扬中共的“成绩”（虽然他也不能不提到它的过失），其目的便是要美国人在心理上能够接受一个“选择了共产主义”的中国。所以他在分析中共政权时永远把“中国传统”当做它的第一属性，而置“共产主义”于次要甚至无足轻重的地位。但是一究其实，他并不是为中共说话，而是彻头彻尾地为美国的利益说话。同样的，他晚年为台湾的生存而发言也是纯粹从美国的利益出发。四十年来台湾的社会安定和经济发展显然是出乎他的意料之外的，但他的现实主义使他毫不犹

豫地承认这一事实。这是美国已到手的现实利益，他当然不肯轻易放弃。

总之，费正清关于美国对华政策的考虑，其中只有从冷峻理性发出的利害计算，既不涉及任何高远的理想或意识形态，也不夹杂一丝一毫的情感。从一种通俗的意义说，他在这一方面彻底体现了美国实用主义的精神。正因如此，他的观点和立场才特别值得重视，因为它具有普遍的、典型的意义。这一实用主义的精神事实上今天仍支配着美国的外交政策，包括对华政策在内。费正清过去和美国对华政策的分歧并不在基本精神，而是在对中共的认识上面。美国政府以中共为世界共产主义运动的一个组成部分，所以才有最初三十年的不承认政策；费正清深信中国的民族传统可以修改共产主义，所以自始便主张承认中共。对于这种严格地根据美国利益而制订的政策，中国人所常有的两类反应——道德的褒贬和情绪的好恶——都完全用不上。如果我们要批评费正清的观点，则历史知识是唯一的着手处。费正清强调：了解中共必须通过中国的传统，这个想法的本身是无可非议的。但是中国的传统千头万绪，中共究竟出自那一条线索呢？限于早期西方研究中国史的水平，他在这个最关键性的地方竟“失之毫里，谬以千里”。此处一错，他便失去了判断中共的行为的主要根据。他曾有过一个意见，认为美国如早点和中共妥协，也许朝鲜战争和越南战争的悲剧都可以避免。（见《美国与中国》，第四版，第四五二——四五七

页。）这个见解过高估计了美国当时的影响力。美国在一九四九年早已试探过和中共妥协了，所以使领馆都迟迟不肯撤退。北京的美国总领事馆是在一九五〇年一月六日被中共没收的，一月十四日美国政府才不得不宣告撤退一切官员及其眷属。费正清以常态的国际行为准则去推测中共，以为只要美国肯承认，中共便会欣然接受，这未免离题太远了。由于认不清中共所继承的传统，三四十年来他和许多“中国通”对中共发展的估计几乎没有一次不错。对于中国的历史和文化缺乏深厚的知识才是费正清的观点的致命弱点。

费正清在中国近代国际关系史的研究方面是有重要贡献的人，但他为美国的利益打算得太精，有时也不免一相情愿。这种一相情愿便足以阻止他去更深地挖掘中共的传统根源。他的“智者一失”并不影响他的整体成就，然而毕竟是令人惋惜的。美国政策和中共政权对今天的台湾都有无比的重要性。这里当然也逃不开客观认知的严肃课题。费正清的成功和失败在这两个联系着台湾命运的大问题上似乎都包含着无限的启示和深刻的教训。

一九九一年十二月一日于普林斯顿

中国近代个人观的改变

(一) 前言

最初我想提出的问题，主要是关于自我（self）的问题，也就是在中国近代思想的变化中，中国人对自我的态度、看法是否有所改变的问题。现在正式写出来的题目是“个人观”，所以我在下面也将略作调整，以免文不对题。好在“自我”与“个人”关系很密切，内容调整并不太困难。现代中国人主要的观念认为传统是压迫我们的、拘束我们的，这也就是鲁迅所谓“礼教吃人”的说法，许多三纲五常压迫我们，现代中国人首先便想要突破这一层礼教的束缚。

突破礼教束缚的这个问题，并不是从鲁迅才开始的，这种说法，至少可追溯至谭嗣同在《仁学》里所说的“冲决网罗”，

可以说他是最早提出主张个人应突破传统文化对个人的拘束，使人解放并希望全面改变传统的文化。谭嗣同虽然没有用“解放”这个名词，不过他说的“冲决”那种突破性是很高的，在这一点上，“五四”时代的思想家也并没有超过他的思想境界。谭嗣同碰到的不全是政治或社会制度的问题，而是传统中个人如何变得更自由、更解放的问题。

谭嗣同的《仁学》与康有为的《大同书》，可以说是互为表里的。这两本书的主要目的是要建立一个全新的社会。那个社会基本上是以西方为模式，那是一个乌托邦，也是一个接近空想的共产主义（或社会主义）的社会。而《仁学》则以仁为中心观念，并赋予它以现代的解释和意义，谭嗣同用当时物理学中的乙太来解释“仁”，认为“仁”表现中国人的主要精神。当时，中国的思想变化是非常快的，《仁学》写于戊戌政变以前，到“五四”不过二十年，只有四分之一世纪的时间，但“五四”时期已没有人讲“仁”了。

到了“五四”，真正的个人问题才出现。胡适所主张的个人主义其实是自易卜生的 egoism。他讲个人在沉船危难时应先救自己，为的是日后可以成为有用的人，贡献社会，而不只是为了自己而救自己。这个个人主义并不全是西方式的、孤零零的个人，也不是面对上帝时的个人，仍是在中国思想传统中讲个人，“小我”的存在仍以“大我”为依归。

胡适在讲个人主义的同时，他本身的中国文化背景还是十

分清楚。例如他提倡三不朽：立德、立功、立言，并重视死而不朽的问题。他认为小我会死，大我（社会）不死，此即胡适的“社会不朽论”。

胡适虽然是近代中国知识分子当中最重自由、最强调个人主义的思想家，但仍然强调大我，此乃中国的传统观念：小我必须在有大我的前提下，才有意义。胡适并以现代观念与西方说法融化到中国传统中来解释三不朽：立德（What we are）、立功（What we do）、立言（What wo say），这虽是现代中国人的个人观，却仍是在中国传统的脉络中。

胡适在与马克思主义者的辩论中，论及国家与个人、集体与个人时，则显然偏向西方古典的个人主义。二十世纪三十年代初期，他在《介绍我自己的思想》里写道：“个人若没自由，国家也不会有自由；一个强大的国家不是由一群奴隶所能造成的。”他以西方自由主义中的契约观念（人与国家的关系）强调个人的自由为第一位，人若没有自由，那么人与国家之间的契约便失去了意义，他即是以这样的观念来对抗当时马克思以及国民党的集体主义的思潮。

以上所谈是为了说明：中国近代思想家或学者对于个人问题并没有很深入的探讨，尤其没有谈到“个人”或“自我”在中西文化传统中的异同问题。其实在中国传统的文化里，“个人”或“自我”的观念是很重要的，不论是儒家或道家，特别是道家如庄子，或是佛家的禅宗，都重视个人的精神自由。儒

家所谓的“内圣外王”，是指个人先做好本身的修养，才有能力处理外在事务。即使儒家的“修齐治平”也是从个人开始的。

以庄子而言，他的主张代表了中国最高的个人自由。萧公权的《中国政治思想史》上提及庄子主张的个人自由，萧先生认为甚至是超过西方个人主义的。这不只是萧先生个人的看法。当初严复翻译约翰·穆勒的《自由论》时，因为找不到相应的中国观念和名词来翻译“Liberty”，最后用《群己权界论》来翻译 *On Liberty* 这本书。这是在个人和群体的关系中划定自由的位置。但严复在导言中讨论《群己权界论》时，则常引用庄子的个人主义思想，说庄子讲的自由，有一部分很像古典自由主义者讲的自由。从这里可以看出中国的个人主义与西方个人主义的异同点是：相同的是都肯定个人自由和解放的价值；不同点是，西方以个人为本位，中国却在群体与个体的界线上考虑自由的问题，这比较接近今天西方思想界所说的 communitarian 立场。

中国传统社会或文化中并不是没有个人自由，但并不是个人主义社会，也不是绝对的集体主义社会，而是介乎个人主义与集体主义二者之间。以儒家为例，儒家并未忽略个人，例如：孟子讲“人心不同各如其面”，也是注重个性的问题，只是中国人并不以个人为主导。庄子的思想首开个人主义风气，至魏晋时代则是个人主义的高峰期，那时的激烈思想家甚至不要政

治秩序。这是相对于秦汉大一统时过分强调群体秩序的一种反动。章炳麟、刘师培等人在日本提倡“无政府主义”，其实便是受魏晋时代“无君论”思想的影响。

从“五四”到二十年代之初，个性解放、个人自主是思想界、文学界的共同关怀。但整体地看，当时感性的呐喊远过于理性的沉思。此下一直到对日抗战，这期间中国人纷扰不安，大家关心的主要是救亡图存的问题，只考虑大我，无法顾及小我的问题，更谈不到讨论小我精神境界的问题了。这是国家的处境所加于思想的限制。传统有关“个人”或“自我”的观念因此没有机会得到深刻的重视和认识。

十九世纪中期，中国和西方接触是被迫的，因为战败了。中国本无任何向西方文化观摩的意思，现在打了败仗，知道西方船坚炮利的厉害，才不得不急起直追，想学到西方的科技。这就决定了中国学习西方纯出于功利观点。这个观点基本上支配了思想界、知识界。其中当然有少数例外，如同治时代的冯桂芬已承认有“西学”。后来张之洞的“中学为体，西学为用”之说已最先由冯桂芬开了头。冯桂芬甚至已经注意到西方的科技是以“算学”为基础，可惜这个思潮并未发展。

一直到李鸿章“洋务时代”，主要工作仍然是如何赶上西方的科技，所以兴建了许多造船厂、翻译西方书籍。当时所译之书主要为科技及法律（国际法），并没有接触到西方文化本身的特质，特别是没有接触到西方的宗教。因为那时传教士到

中国来传教，引起很大的反感，尤其是知识界非常反基督教，认为中国教徒是“吃教饭”，而士大夫则只想学西方的船坚炮利。由于中国人自始即不注意宗教在西方文化中的地位，因此对西方人的“自我”或“个人”的意识便无从了解。影响所及，中国人也没有机会检讨自己传统中的相关部分。

近代西方个人主义起源于十四、十五世纪意大利的文艺复兴及人文主义，这是上承古典的传统；在宗教方面，马丁·路德主张个人与上帝直接沟通；到了卡尔文教派，即所谓的“清教徒”，把个人地位提得更高。美国是清教徒社会，以十八、十九世纪的康涅狄格（Connecticut）州为例，小孩很早便离家外出闯天下，成人后才回家与父母重新建立关系，以此来证明自己是上帝的选民。这在中国人来说，是很难理解的。而西方人认为人是上帝创造的，人对上帝须绝对地服从。

（二）中国传统中的“个人”和“自我”

我们必须先从古代中国人对生命来源的看法谈起。荀子说：“天地者，生之本也；先祖者，类之本也。”又说：“无天地，恶生？无先祖，恶出？”这是说生命是天地给予的。“类”是指人类。《易经》说：“天地之大德曰生”，与荀子相同，但这是指一切万物之有生命者而言。但只有人类才能意识到先祖（包括父母）是自己生命的直接来源。禽兽不记得父母祖先，这是人之所以异于禽兽之所在。这个看法在古代很普遍，汉代的人

大致都抱着这个信仰，因此汉代起，中国人特别重视“孝”。因为生命虽推源至天地（如西方的“上帝”），但每个人的生命又直接出自父母和先祖。这样一来，中国人便不把每个个人直接系之于天地，而个人都是某家的子孙。西方那种个人主义便出现不了。所以古人写自传如司马迁的《太史公自序》、班固《汉书·自纪》、王充《论衡·自纪》等都叙述自己的家世。这些自传中并不是没有他们的“个人”或“自我”，但他们要把“自我”放在家世背景之中。这正是说，他们不是孤零零的个人；他们之所以成为史学家、思想家是和“先祖之所出”分不开的。这和圣奥古斯丁的《忏悔录》式的自传完全不同，更和近代西方自卢梭以来的自传不同。但汉代是一个统一大帝国，帝国要长治久安，便不能不把家族吸收进帝国系统，因此也把个人吸收在此大群体之中。这是汉朝用“孝”为取士标准的一大要因（“孝廉”）。从前“孝”是私德，是个人的德行，现在却变成公德，与帝国秩序有关了。“孝”既已制度化，成为博取名誉地位的手段，于是久之便流为虚伪。所以汉代实行“三年之丧”，有些汉末的人甚至守丧二三十年。这种虚伪把个人的真性情汩没了，这才引起反抗，而有魏晋以下个人主义的兴起。

魏晋时代是中国史上第一次有个人的觉醒，这在思想上和文学上都有清楚的表现。思想是所谓老、庄的玄学。如嵇康便公开说他不喜欢周、孔的名教，因为它压抑了人性。相反的，

他认同于老、庄的自然。另一位竹林七贤中的阮籍更是直接向礼法挑战，故听说母亲死了，仍继续下围棋，局后吐血数升；他又冲破了当时叔嫂不通问的礼数，曾亲向其嫂话别。当时的人最向往的人生便是适性逍遥，郭象注《庄子》把这个观念讲得最清楚。个人的精神自由在魏晋时代成为一个最重要的价值。在文学方面，建安作家包括曹丕、曹植兄弟在内，往往写信给至交好友，诉说自己的心事、个人感受等。这是中国书信史上的新发展。以前汉代的书信保存下来的都是讨论事情的（如司马迁《报任安书》），不像建安书信这样几乎完全是谈心式的。这是个人觉醒的一种象征。以诗而言，更可见自我的发见，如嵇康的《幽愤》、阮籍的《述怀》。这些细诉一己情怀的信和诗在魏晋大量流行，绝不是偶然的。所以在这个时代，个人的自我关怀远远超过了大群体的意识。汉代文学正宗是赋体，那是些政治性的、为帝国的伟大作渲染的东西。

在宗教方面，佛教在此时开始为中国人接受；这对于中国人的自我意识也有加强的功用。从前中国人不太讲个人灵魂的不灭。照儒家理论，魂魄在人死后迟早都是要消灭的。庄子以气的聚散说生死，则人死后“气”又散在太虚之中。佛教的最高教义固然不承认灵魂，但中国人所接受的通俗观念则是灵魂轮回。如果有轮回，那么个别的人的觉识永不消失，而无休止地在宇宙间流转。一般平民拜佛都是为了求福田，可见佛教确加深了个人的意识。诚如陈寅恪所说，从中国人的观点看，佛

教是“无父无君”之教。既然“无父”，则家庭或家族便无意义；既是“无君”，则国家也失去存在的理由。那么剩下来的便只有一个个的个人了。所以佛教影响所及，打破了中国的各层的群体观念，而突出了个体。

隋、唐时代，中国再度建立了统一的帝国，但这时的社会已远比汉代复杂，即论国际性、开放性，也超过汉帝国很多。经过新道家、佛教洗礼以后的中国思想界，也不大可能再回到汉代经学笼罩下那样较为单纯的状态了。不过我们若要了解唐代中国人对于“个人”和“自我”的看法，我们不能仅求之于儒家经典的注疏，而更当在诗人作品中去发掘。这是因为唐代文化的创造活力主要表现在诗歌中。唐诗的思想内容是极其丰富繁多的，未可一言以蔽之。例如杜甫较为关怀大群体，李白则表现个人或自我者为多。但杜甫诗中也未尝不写个人生活的情趣，李白也慨叹“大雅久不作”。在杜、李之前有一位陈子昂，他有一首诗写道：“前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠，独怆然而涕下。”这首诗表达了诗人自己一种极深沉的苍凉寂寞之感，这是前人所未到的境界。

中国传统的个人观到了宋代以后，因理学的兴起又发生了新的变化。理学当然是儒学的新发展，但也吸收了佛道的成分。从宋代以后的观点看，儒家的基本经典是《四书》、《五经》，都是官书。如朱子的《四书》，因成为考试课本，也可算是官书的一种；就连《诗经》亦非全是民间诗歌，大体上是经过采

诗官雅化的过程。有人甚至认为《五经》在汉代相当于今日的宪法，这句话的意义是指它的内容是皇帝都必须尊重的。所以汉代大臣向皇帝谏言，往往引《诗经》为根据。由于儒家不是独立的、有组织的“教会”，经典的传播要靠政府的力量，这就造成了一种特殊的困难，使它在现代世界找不到立足点。“五四”以后中国知识分子很少能平心静气在儒家传统中觅取有关“个人”或“自我”的本土资源，正是因为他们把儒家经典完全看成了代表政府的政治意识形态。

在儒家思想史上，《四书》代《五经》而起是一件大事，这是宋代的新发展。宋以后，中国政治社会发生极大的变化，已无世袭封建，亦无大世家门第的观念，社会已走向平等，只有一些地方性的世家。因此，儒家学者必须靠科举考试才能参政，例如范仲淹、欧阳修、王安石等。天下只有皇帝一家是世袭，宗室已无重要性，宋代宗室中人且多落魄，有的还需经考试才能做官，因此产生了士大夫阶级。这个阶级以负起对天下的责任自许。严格地说，宋代的士大夫普遍发展出以天下为己任的使命感。范仲淹主张“士大夫”要以天下为己任，“治人”必须先“修己”，此中也有佛家的影响。这是《四书》兴起的历史背景。

《四书》之所以能适应新时代的需要，主要是因为《四书》是教人如何去做一个人，然后治国平天下。《大学》、《中庸》在汉代并不受重视，并没有人专门讲《大学》、《中庸》的，专

门讲《中庸》的，要到佛法传来后，佛经中讲喜怒哀乐、心性修养，讲人的精神境界，《中庸》才因此引人注意。六朝梁武帝著《中庸注疏》，即是受到佛教的影响。我们可以说，儒家的个人观因《四书》的出现而深化。

佛教讲心与性，儒家亦然，只是儒家这方面的思想被冷藏于典籍中未被发现而已。宋以后，三教彼此影响，一方面走上俗世化，一方面是重视个人或自我。儒家讲修齐治平，不能脱离世界；庄子则是世界的旁观者，不实际参与，认为社会是妨害个人自由的，要做逍遥游；禅宗教人回到世界去，教人砍柴担米就是“道”，平常心就是“道”，不必到寺庙，在家亦可修行，后来就有了“居士”的产生。此类似马丁·路德的做法；主张不必看经典，也不必相信神话。禅宗极端反对偶像，禅宗和尚说“如果看到什么佛陀金身，一棒打死给狗吃”，中国文化中反对偶像最激烈的，莫过于禅宗和尚。禅宗讲求“自得”，和孟子、庄子完全一致。所以中国人并非自古即崇尚权威人格，压抑个性。例如韩愈在《师说》中就说“弟子不必不如师，师不必贤于弟子”，这是禅宗所谓“智过其师，方堪传授”的翻版。非常讽刺的，服从权威性格反而在“五四”之后得到了进一步的发展；先是奉西方大师为无上权威，后来则尊政治领袖为最高权威。

从《五经》至《四书》这段发展，可以使我们了解到中国人对自我、对人性了解的诸多变化。那么为何以《大学》为第

一篇，是因为个人最后必须与社会国家产生联系；如果没有《大学》，只有《中庸》，则会流于只讲个人、没有大我观念。但中国人不能完全放弃大我观念，宋代的外患严重，民族危机很深，我们不能想象当时的思想家能专讲“小我”，不要“大我”。

宋、明理学家的贡献是对个人心理有更深刻的解析和了解，所以理学不仅是伦理学，也是心理学。他们不再是性善、性恶的二分法，而是同时承认人性有善及恶的两面。心性是义理之性，是有超越性，即异于禽兽之性。气质之性则是人与万物同有的性。他们当然强调超越的人性，但也深知气质之性不易改变。他们的分析非常复杂，这里不能涉及，总之，理学使我们对个人的内心认识得更深了。许多西方心理学家因受实际的限制而以动物来作实验，但人与动物之间是否可以画上等号？心理分析则偏重在人的非理性的一面，主要是人欲问题。以儒家对人性的观点来看，人与禽兽终是不同，在道德、行为、思考等方面人和禽兽是不能相提并论的。从这里就发展出儒家所主张的训练治理国家人才的方法。以儒家而言有两方面，即为朱子讲的修己治人；这是对社会精英的要求。这一群人通过教育及道德训练，将来是要成为社会精英、领导社会的。在南北朝时期“士”是来自名门贵族，至宋以后，人人皆可为士。范仲淹更设立了义庄、义学，鼓励穷人子弟读书。农工商阶级之子只要熟读经义或明以后的《四书集注》，通过考试，皆可为士。

“士”必须经过这个阶段，才能领导社会。和周、张、二程完全不同的王安石也倡导“为己”之学。他引《论语》“古之学者为己，今之学者为人”一语，加以引申，故说：为已有余，而天下之势可以为人矣，则不可以不为人。这个以《四书》为主的训练，就是修己以后才能治人的过程。朱子曰：“存一分天理，去一分人欲。”此语是针对士大夫而言，非对一般百姓。因为士大夫是未来的政治社会领袖，必须了解利、义之分。朱子的这一段话并不是要老百姓不要“利”，不要吃饭，而是针对士大夫说的。如同柏拉图主张的“reason 高于 desire”，也是对哲学家、思想家而说的。所以他说“哲学家”最宜于做“王”。理学的功夫重点主要在“修己”方面，这是一种内转，也是对个人提出了更高的要求。所以我们可以说，儒家的个人观，宋明以后显然更为成熟。六朝隋唐的“礼”学还是外在的社会规范。

不幸元、明以下，以《四书》为考试的官方教材，“治人”远重于“修己”，儒家走上了官学之路。一般为考试而做官的人并不认真“修己”，因此各代理学家都叹息“科举害道”。但一旦废除科举制度，《四书》便无人去钻研，儒家的传统更少人去理会了。

总结地说，我觉得宋明理学所讨论的是人怎样生活的问题。从这一点出发，理学家在心理学和伦理学的层面上更深入地发掘了人性的问题。《大学》讲修、齐、治、平虽是一以

贯之，但只存在于理论之中。谈到实践方面，我们只看到修身和齐家这两个层次上的成就，再扩大一点也不过止于一族、一乡和儒生社群之内（如书院）。治国、平天下则往往是落了空的。换句话说，“修己”比“治人”更为重要。“修己”不能狭隘地解释为道德修养或“如何成圣人”，而是指“修己”有所得的人在精神上有更丰富的资源，可以从事各种创造性的工作，也可以应付人生旅途上种种内在和外在的危机。在这一方面，明以下理学家的自述文字给我们留下了丰富的材料。现在已有英文专书讨论。如果我们再从理学扩大到道家和佛教，这一点便更为清楚，宋、明以下中国在文学、艺术各方面的新成就都离不开儒、释、道的精神背景。读书人在人生途程中遭遇到的种种坎坷，也都要靠这些精神资源的支持才能化解而不致精神崩溃，宋代苏东坡便是一个最好的例子，明代王阳明也是一个典型。在自传文学甚至带有自传性质的小说中，我们也不难得到实证，如汪辉祖的《病榻梦痕录》、沈三白的《浮生六记》，以及曹雪芹的《红楼梦》等。理学最初虽然是以士大夫的“修己治人”为重心，但越到后来便越和日常人生打成一片，而且也跳出了“士”的阶级，王阳明所谓“不离日用常行外”，戴震所谓“人伦日用”都是指此而言。明、清时代对理学有兴趣的人也包括了商人、樵夫、陶匠等等，泰州学派便是明证。这些精神资源照理说应该在“五四”以后成为中国人建立现代个人观的一大根据。

可是“五四”激烈的反传统使中国知识分子对这些都不屑一顾，甚至是“打倒”的对象。中国现代个人观的枯窘、自我意识的萎缩，可以在这里找到一个重要的解释。另一相关之点则是“五四”以后中国知识分子所理解的西方文化也是片面的，甚至是相当肤浅的，这就使我们不能深入西方关于“个人”和“自我”的研究和讨论。

(三)“五四”以来所接触的西方文化

“五四”以来我们所接触的西方文化，是什么样的西方文化？我们想用什么样的西方文化，来改变中国？这是一个大问题，我不可能在这里全面加以讨论。我想还是从个人、自我的角度，来切入这个问题。

儒、道、佛家对个人问题的讨论，到了近代以后，几乎被忽略了，但也不是没有人在继承传统，例如熊十力、梁漱溟先生等等，也都还在做努力，只是不成为主流。以“五四”为中心在知识界所掀起的大波浪，把上述的问题都摆到一边去了，不认为那是重要的问题。现代的教育也使得年轻人无从接触到中国的传统文化，从小学到大学，把所有青少年的精力都消耗在预备考试上面，他们根本没有时间去思考要做什么样的人，这个问题好像越来越不重要了。

“五四”接触到的是西方的启蒙运动思想，即是以科学为本位的思想，也可以说是科学主义或实证主义。“五四”所提

倡的科学，不光是自然科学如何在中国发展的问题，而是对一切事物都采取科学的态度和方法，也就是牛顿、哥白尼以来对自然的态度，因而使得科学在中国取得最神圣的地位。

这个主张并没有错，但是科学本身有无范围界限？最具体的问题体现在民国十二年前后的科玄论战上。其中以丁文江、胡适为代表的一派，认为应该用科学态度来统一人生观；另一派包括张君劢等则主张人生问题不是科学能够完全处理解决的。论战的结果，表面上是科学人生观胜利。当时一般皆赞同：科学方法可以解决一切人生问题，历史的发展也可以科学地归纳出一些法则。

而现在的世界又是一个解除魔咒的时代（disenchantment），世界上再没有什么神奇的事，一切看来都很平常。胡适讲中国哲学，也保持这个态度，所以很多人批评他浅薄，也不是没有道理的。就是他看世界看得太平常，一切都“不过如此”，都是自自然然的，所以他提倡自然主义，所谓的自然主义就是世界上没有什么东西是有超越性的、神奇的，一切东西都可以化为平淡、平常。现代西方也有这一倾向，就是“God is dead”的说法，西方的宗教信仰也淡了。但是今天看来，宗教在西方的力量仍不可小觑，仍是他们人生的意义的源头。“五四”时代中国人由于在十八世纪启发思想和十九世纪实证主义的笼罩之下，对宗教是敌视的，甚至以宗教即是迷信。这样一来，他们便接触不到西方文化的深处，看不见个人和自我的超越泉源。

"五四"当然也有其正面的意义：提倡民主，对科学有信心，对人类前途有无限的乐观。胡适是以科学、理性作为他的信仰基础，并对未来有乐观的预言。

"五四"虽然提供中国人一个接触西方文化的机会，可是当时人只热心提倡科学主义、实证主义，认为科学和理性、知识可以解决人生的一切问题，这个态度不能算错，可是如果只有这一面，那问题就来了，不但人性里面超越性的一面、人和禽兽的分别不能讲，而且人性中非理性的黑暗面也无法交代。在当时的中国，一切有关超越性的观念都受到嗤之以鼻的待遇，人人只讲科学和民主。换句话说，自清朝以来，整个儒家意义世界已瓦解，思想上一片空白，"五四"时大量翻译外国书欲填补这个思想的大空白，但是否有人消化这些知识，却是个问题。况且整体的文化大空白也不是短期内可以用西方材料填得起来的，人人都专心于全面改造中国，完全忽略了深一层的或超越于民主与科学以外的问题。好像民主和科学在西方文化中是无根的。

"五四"以前倾向无政府主义的吴稚晖，已主张"把线装书丢到茅厕坑"，又强调用机关枪和帝国主义对打。这些话是很痛快，但也可见他对中西文化的理解多么偏激。当时无人理睬中国传统文化，人人觉得越"急进"越好，人人排斥"保守"。

近代中国的改革家和革命家有一个共识：认为只要推翻旧

有的制度，一切问题都可以迎刃而解。今天表现在台湾的“国会改选”的现象亦是如此。中国现代最重大的问题就是：只有政治没有人生，这是很可悲的。

中国革命的政治家大多是业余的，没有责任感，不顾政治后果。韦伯认为政治家有三大要素，即热情、责任感和判断。中国现代革命家只有热情而缺乏责任感和判断。这是中国悲剧的一大根源。但分析到最后，恐怕还是因为现代中国知识分子对人生的意义想得太浅，他们把旧有文化完全摒弃，而新的又尚未建立，他们的思想上仅有薄弱的科学主义作为根基，以为只要有科学精神，一切问题都可以解决；至于个人、自我的意义，没有人去探究。中国人因此变得都是采取功利主义观点来看人生，表现出来的就是什么事都要“立竿见影”，一切事情都是以功利的观点来衡量。

以西方的科学主流来讲，那是为知识而知识的，不是为人生而知识，更不是采取功利的态度和观点。像胡适所说的，在天空上发现一颗恒星，和找到一个中国古字的含义，其意义和在科学精神上的实践是一样的。这是西方求知识、求智的精神：为真理而真理。不管真理有什么效用，只是把事情搞清楚，个人就能获得一种自由解放。“因真理而自由”是基督教的观念，也是希腊人的观念。

但是中国人学西方文化，甚至为科学主义所俘虏，可是却没有受这个“为知识而知识，因真理而自由”精神的影响，这

个精神反而丢掉了，甚至是变得极端的功利主义。

现代中国知识分子学西方的另一成就是开口闭口便讲“批判精神”，“批判”的起点则是“怀疑”。其实中国传统何尝不重视“批判”和“怀疑”？不过中国传统学人先“怀疑”自己、“批判”自己，然后才施之于他人。西方科学家作实验也是先怀疑自己的方法是否正确、材料是否可靠，检讨自己的假设是否合理。这些完全成立后，才能转以“批判”前人的立论。现代中国知识分子最缺乏的就是对自我内在的批判，只会批判别人。接受西方某一家之言后便认为是绝对真理，借以批判他人。正如王国维说的，今人怀疑一切，但从不怀疑自己立说的根据。所以我说，我们只学到了科学主义，却未学到真正的科学的态度。这也是“自我”在精神内涵上贫困的一种表征。

二十世纪的不断革命，牺牲了中国两三千年累积下来的无数的精神资本。我个人认为：现代中国在精神资本方面的贫困，远超过在物质方面的匮乏。儒家讲修齐治平，事实上，“修齐”便是先由个人内在修养做起，“治平”则是个人道德的延伸；以现代意义来说，即为公私领域的划分。这是儒家的一个理想，但无法在现代社会实现。即好的政治是一个好的道德的延伸。所以，我们如要改造中国传统，似应先从公私领域划分清楚开始。个人道德不能直接转化为合理的政治，因为其中有如何建立制度的问题，我们不可能从“家”一步跳到“国”的层次。但是健全的个人才能逐渐导向政治的合理化，则是我所深信不

疑的。

最后，让我再简单地总结和引申几句："五四"以来我们接触了西方文化的某些表面成果，如民主与科学，但是没有真正深入西方文化的核心。如果从清末讲起，那么我们先想搬西方科技（船坚炮利），后想搬制度（国会、立宪），到"五四"时则进一步搬西方思想。这是一层转进一层，可是到了思想这个层次，我们的限制太多了。在"大我"存亡的关头，我们几乎完全忽略了"小我"的重要性。其结果是政治吞没了文化，无论是中国传统中的"自我"的精神资源或西方的资源都没有人认真去发掘。最近泰勒（Charles Taylor）写了一本大书，即 *Sources of the Self*, *the Making of the Modern Identity*，对西方部分有详明的讨论。我们试一读此书，便不会只为"民主"与"科学"所吸引了。"民主"和"科学"的背后还有更引人入胜的文化背景或基础的问题。中国近代的个人观始终没有真正建立起来，"五四"时代虽有个性解放的要求，所以易卜生戏剧中"娜拉"（Nora）的弃家出走曾轰动一时，但是娜拉出走后，下场如何？她要到哪儿去？我们好像从未认真讨论过，所以鲁迅断定娜拉的下场不会好到哪里去。西方的个人主义有其宗教、社会等等特殊背景，并不能一下子搬过来，也许根本搬不过来，或者即使搬过来也难免弊多于利，而且今天西方思想也不以个人主义为绝对价值了。中国现代人对"大我"与"小我"之间的关系也认识模糊，好像我们的直觉总是认为"小我"可以而

且应该随时随地为“大我”牺牲。一言以蔽之，中国现代知识分子对于“个人”或“自我”根本没有任何信心。胡适是最能重视“个人”的价值了，但是他还是相信“科学”可以“统一人生观”，果真如此，“个人”、“自我”还有什么意义？这和列宁所说“螺丝钉”又有何不同？胡适之见尚且如此，其他人可想而知。“个人观”的混乱正是二十世纪中国精神崩溃的象征。

讨论部分

问：中国士大夫做官时，尚有如同西方的“传教”的功能；可是西方文化进入中国后，士大夫便失去此一作用。在中国，有无可能再重建一个新的士大夫“传教”的规范？

答：儒家是否为一宗教，要看如何定义宗教。有人认为儒家是宗教，但宗教毕竟是西方的观念，强加在中国的文化上似乎有点困难。中国民间的行为规范的建立主要是由儒家担负的责任，西方的宗教是道德的来源，中国的道德则大多是从儒家来的。所以，如果说儒家是一个宗教，但是却没有上帝观念的存在。儒家是没有上帝观念的宗教，可以说是中国宗教的特色。从这里可以看出来，在文化问题上，许多东西是社会科学的一般概念所无法通释的，也不能一律加以套用。

儒家没有教会组织，但历史上往往有读儒家经典的士人，在做官后，深觉自己有教化民众的责任，因此皆负起传教的任

务。这个传统自汉一直延续至清末。

宋明理学家很多做过地方官，他们认为士大夫不仅要做官，更要紧的是为师，像陆象山、朱熹，他们认为更重要的是教育一般老百姓，自己就承担起这个责任。但是传教并不是政府要求的，这是中国一个很重要的传统。如曾国藩、阮元及晚清的张之洞等人，都承继了这个传统，传播思想并非他们做官的任务，只是他们利用职务之便，宣扬思想和理念。这些在西方历史是找不到的。中国的士人宁愿以老师而非官吏的身份出现。

儒教和中国传统政治社会制度一直是联结在一起，但至民国以后，科举废除、帝国制度改变，学校也成了新式学堂，只有少数的儒家学者在延续这个传统。此时儒教只有采自由讲学的方式才可发生作用。而近代在思想上发生作用的，首推北京大学。在蔡元培的宽容下，陈独秀、胡适得以在北大提倡新思想。那时，社会上小规模的讲学仍存在，只是未起很大影响，此实因传统制度已经消失，使儒教很难找到据点，得以宣扬。所以，既是官吏又是教师的这个传统在清末已断绝。今后要发扬儒教思想，唯有借社会中的组织。

问：大陆是否已失去原有的价值体系？应如何重建使之能适应新的社会？

答：中国有些价值是被忽略了，而不是完全失去了。自"五四"以来，社会上呈现的是反传统的现象，例外的也只有少数，如：孙中山提倡旧道德，他认为没有这些传统的道德，

革命也会有问题。别的人并不欣赏他，包括胡适在内都认为孙先生提倡旧道德是在敷衍旧势力。就连国民党在这方面也没做到。也许因为孙中山受的是西方教育，所以他对中国文化传统感兴趣，正如现代中国人对中国文化有兴趣的是海外华侨；华侨对中国传统文化的概念也许较模糊，但对传统却十分尊敬。目前中国乡村之间还保存一些通俗的中国文化，然而中国知识分子却是最早离开传统儒教文化的一群。

不仅在中国本土如此，在新加坡亦然。中国知识分子只谈“五四”，不是理智上的反儒家，而是在情感上敌视儒家。台湾的情况也是一样。知识分子最怕沾上儒家。如此皆为情绪上的反儒，并非经过深思熟虑的分析。所以，说到重建，首先应在态度上改进。

我并不是在提倡儒家，我也许同情儒家的某些立场和观念，也认为儒家某些东西具有现代的意义，但是要问我是不是新儒家，我说：什么家也不是。

举个例子来说，孟子说“舍生取义”、“鱼与熊掌不可兼得”，但是，如果你问我这个问题，那我可能选择鱼，而不选熊掌。因为我对熊掌毫无兴趣。在孟子的时代，熊掌大概是比较珍贵的，所以他选择熊掌。鱼和熊掌只是个比喻，是指生命与意义之间，舍生取义是一个选择，这好像只是中国的一个传统观念。但是，最近在美国的哲学界，也有人讨论这个问题：人与禽兽的分别在哪里？他们的讨论指出：人与动物都会有选

择的能力，但是只有人有 Second Order Choice（第二序选择），就是我们还能在两个东西中间加以评价。

今天，西方的道德哲学经过这么长时间的演变，所提出的概念几乎和孟子最早提出的问题，是同一个模式的。他们几乎是不谋而合的，因为这些西方人显然并没有读过孟子的书。这些哲学上或宗教上的发展，是因为今天世俗化的结果，使得西方人无法以上帝的观念来作为道德哲学的根据，但是却还必须有一个“人异于兽”的超越性准则，所以有了这样的发展。我们说多元社会，但是多元社会有很多的问题：流于凡事都是相对的，没有绝对的法则，那问题就来了，“生”和“义”就很可能是一样的，甚至还会有人主张“义”是人造的、虚构的，认为“生”比“义”更重要。

中国如何重建儒家？不一定非采形而上学的路线，因自“五四”后，对玄学家一直有偏见，现在“形而上”是一句骂人的话，就是指不科学的、胡说八道的，所以又遇到了“态度”这个问题。西方的许多学者已开始转向，认为纯粹科学或是和科学相连的哲学，例如：知识论的一套东西，并非一切，欧洲传统渐受注意和风行。但是受注意的东西未必是好的、正确的，不过，可能道出新路。不过讲到诠释的哲学，这与中国较接近，早期的康德、黑格尔，与中国的儒家、宋明理学比较类似。欧洲文化与中国传统并非一致，但却有共同的取向。我想说的是，中国的传统哲学经过现代的解说，并不如大家心中

想象的那么落后。因此，建立新的价值体系，第一步便是知识重建的工作。

西方的哲学并不全是思辨，它也一样重实践。注重实践的东西在中国是很容易被接受，因为它与中国几千年来的文化传统相接近。以马克思主义来讲，他也主张哲学的任务是批判世界、改变世界的，它也是强调实践。儒家的“尽心知天”根本是要改变世界，解释并非它的长处。这正是中国知识论比较不发达的原因。中国人讲“天”，但是从来很少去搞清楚“天”是什么，而是讲“尽性”，尽自己的性就能知他人的性，尽人之性也就能尽物之性，也就能知“天”。中国人并不注重知识是如何形成的。中国要重建传统的文化，就要在知识论上作加强和补充，尤其要努力 argue，这个可在学院或知识界进行，重要的是这种经过现代重建的知识必须和生活逐渐融化成一体。

如果把修身齐家放在“私”的领域，则儒家的道德理念是可行的，但却不一定要能推到治国平天下的层次，因为那是“公”的领域，这可以避免儒家和政治之间的关联。例如：新加坡人人批评李光耀是想把职位传给其子所以才提倡儒家。其实，儒家亦主张传贤。因此我们不能说思想文化被政治利用后，本质就变了；误以为儒家只是政治的意识形态，正如基督教有“君权神授”的理论，也有解放神学，是一样的道理。我们不能把儒家解释成只是政治控制的工具，不仅不公平也不合时宜。所以应把修齐治平分成“公”、“私”两部分。儒家在维持家庭

和谐的关系有其作用，在造就某种有品德的人、与人的家庭关系上是有意义的。所谓“求忠臣于孝子之门”正是此意。大陆上如果要恢复或重建中国的价值系统必须先具备两个条件：第一是恢复民间社会的动力，在政治力量之外有比较独立的社会力量；第二是知识分子必须改变反传统的极端态度，并修正实证主义的观点，否则便不可能对传统文化价值有同情的了解。但这两个条件都不易得。

问：思想或宗教信仰只要为意识形态者，皆有可能被利用作为政治工具，但这现象似乎在台湾特别严重。和大陆比起来，台湾是特别号称恢复儒家精神的，这可由中小学教材编排很明显地看出，例如文工会的工作内容有一半以上是对匪文化作战。是否儒家本身确实有一部分特别适合作为政治利用的工具？

答：你的问题是对政府提倡儒学的反感，这种反应也是应该有的。政府的确不该提倡任何一宗派、学派或教义，我个人反对文化政策，任何文化政策都是不需要的。政府可以提供某种经费给民间的团体或基金会，也可以在经费的运用上有其价值取向，但它没有理由提倡任何特殊的学说。同时我坦白说，陈立夫编写《四书》等文化教材的努力是没用的，我想日后的教科书会重新编写，你说的也只是过去的现象，我们根本不必再去重视。

问：中国传统文化是否有人权观念？若有，与西方人权观念有何不同之处？如果没有，那么是什么因素阻碍其观念的发

展？是否可比较一下中国的仁政思想与西方的人权观念？

答：中国人讲人权，是由义务与责任开始。西方的人权来自上帝，因为生命从上帝而来，上帝就赋予生命不能被剥夺的人权。中国的说法则是“天地之性人为贵”，人命关天，上天有好生之德，所以生命为第一权利，吃得饱穿得暖为第二权利。中国人的仁政讲的是政府最起码应做到的事，灾荒时期人民必须赈济，政府有这个责任，倒过来讲，就是人民的权利。所以中国人是讲义务和责任，义务的对象就是具有权利的人。西方人讲自然的权利，中国人讲的是“天理”。因此，中国人的天理，便是中国式人权观念的表现。政府的责任便是人民的权利。假使百姓受饥寒，即表示政府未尽责任，亦即人民未享受权利。所以直接的语言是“责任语言”或“义务语言”，而非“权利语言”，西方亦有此二种语言。此外，中国人权观念不认可奴隶制度，西方则到了基督教时期才有这个观念。相当于西方人权的观念，在中国是有的，但其实西方的人权观也一直在变化，不断地在扩大。基本上，中国与西方人权观念比较起来，是各有千秋。中国人的第一个前提是尊重生命，第二是孟子所谓“黎民不饥不寒”、“为民制产”等权利；中国人的人权观是受了儒家精神、道德思想及佛教的影响，西方现在的人权观念则可以《联合国人权宣言》为代表。

问：人一出生，文化就已经被界定。在中国长期延续、文化发展过程中，是否有突破这个界定的可能？不同的文化有不

同的根，中国文化的根，基本特征为何？为什么中华民族会形成这样的文化特征？

答：经验告诉我们，人是可以超越“文化界限”的，在经过比较、判断后，人是可以突破原有的文化界限。

第二个问题，中国文化的根是什么？

中国文化的根倒很难讲它是什么。我们可以从中国的地理环境来讲，它和外界是比较隔绝的，东南边是海，西北是高山沙漠，它可以自成一个区域，对外交通的建立，并不是很早，外来的影响也就不是很大。中国文化的特色，可以说在夏商周时代已经有了，是一个很长的文化源流；在这里面，“家族”大概占了很重要的成分，也可以说，中国文化是以家庭为主的。

问：近百年来中国对西方与旧有文化间的取舍问题上，百年来有所谓的“折中论”，您的看法如何？此外，似乎中国知识分子在接触西方文化时必然经过曲解的过程，是否必须如此，西方文化才比较容易引介到中国？请试以“民间文化”的观点来探讨：原始儒家文化是否有西方个人主义的成分？

答：介绍西方文化时，曲解的过程是必然的。因为当时西方有些观念，在中国还没有适当的名词或概念与之契合。而且中国文字是图形的，它会令人产生联想，不似西洋的拼音文字，因此在翻译上更难掌握。所以早期的翻译不容易忠于原作。佛教初来时的“格义”便是如此，“格义”不失为最初沟通之一法，久而久之，认识便深刻了。

至于“民间文化”在中国的资料太少，在古代没有“人类学家”去观察、记录农民的生活、想法。因为中国社会没有太明显的阶级限制，农民没有束缚，彼此之间常有亲戚的关系，亲族的关系把阶级的界线给打破了。中国通俗文化极少史料可依据，没有教会的资料，也没有什么宗教的冲突，所以很少人记录。但整体说来，中国低层的民间文化与高阶层的文化并非对立的，而是多半由上层文化慢慢渗透到下层，经由口耳传授，或师生的传递，有时候也会变样子，但是可以找到它的源头。犹如儒家中的大传统与小传统是相延续的，对立性不似西方那么明显。民间文化的记载越是古代越少，所以我们不太知道原始儒家文化在民间的样子，不过西方个人主义似乎不能于此求之。

主席：由于时间有限，是不是请有问题的人一次把问题提完，然后请余先生综合回答，我们就结束今天这一场演讲。

问：我认为中、西方人权的概念仍有不同之处，请余先生再作说明。

问：我也认为中西人权概念有区别。西方的人权概念指的是政府不应剥夺人民的权益，而中国则主张政府应该做什么。联合国宣言中的人权概念则二者皆有之。我个人以为整个西方民主自由的建立与西方最初的人权概念相关最大。在这一点上，中国古人是否也有同样的观念？

问：我对文化重建的可能性感到怀疑。余先生所谈的，很

强调超越性的意义，但是对一般百姓来说，他们很难建立起一系列道德上的规范，或是对道德、文化的肯定。传统上解决这个问题有两个方法，一是知识分子谈天道、义理，或从人性中引申出对道的肯定；一是通过家族观念、祖先崇拜、亲情等等来肯定。但是，要产生作用必须有条件，例如知识分子必须具有权威的地位等等。但是现在的困难是，以前所具备的条件已经不存在了，现在的社会又已趋向多元化，使知识分子间很难有认同感；另外家庭结构解体、宗亲观念亦淡化，总而言之，我认为价值体系重建的问题上，是无路可走的。

问：有关台湾社会与中国文化的关系，从我的生活体验来说，中国人的生活方式在台湾保留仍多，因此有人认为：台湾文化是中国大陆内地文化的延续，但是在近代化的历程中，台湾文化和大陆内地文化已经产生了很多的不同。如果以大的中国文化圈子的角度来看，一些如新加坡、台湾地区、香港地区的文化与整个中国文化的变迁，彼此间有多大的差异？若差异大，那么未来台湾政治民主化之后，中国文化在这些地区日后的发展会呈现哪些面貌？

问：中国经“文化革命”以后，造成各方面严重的破坏，有很大的因素是来自于百年来的文化失落问题。西方从古希腊罗马以来，是多君主的小诸侯国，但神是单一的；中国自春秋至秦，君主只一个，神明却不止一个。中国几千年来在强盛时期都实行天人合一，一方面表现在君权神授，一方面则是儒道

佛三家主张凡人皆可修成神。但是到了现实政治中，儒道佛的弟子只能争正统，不能反叛，而政体与儒道佛三家是结合一起。欧洲诸侯国的君主是上帝之子，并非上帝的化身，他的弟子是可以反叛，表现在现实政治中，便是多元的。中国自春秋战国以来，强调群体、理想，到了宋明理学，儒家虽有新意义，但宋时国家已积弱不振。今日，中国人民对中国传统中好的部分并未保留，优良的西方文化又无法吸收，因此，在中短期内中国政治、经济的改革也许有希望，但在文化重建与人的再造上，我认为是无望的。

问：欧洲有多少种不同的自由观？相互间有哪些异同？自由与平等是有冲突的，不同的民族在不同的文化、政治体中，对此两个价值的选择，有什么样的文化、知识与政治上的背景？

问：个人观是否还可以从更多层面来探讨？

问：讲到价值观和生活的结合，对于一些自认为“举头天外望，无我这般人”的人来说，自然只有享受“千山我独行”的寂寞，您对此有什么看法？这观念在今天社会中是否仍然适用？同时您对于《论语》中“君子尊贤而容众，嘉善而矜不能……”的看法如何？

问：中国人认为西方文化和思想就是科学，且只重视他们的技术层面，与西方科学精神的层面不同。近代耶稣会宗旨主要是论证基督教的价值系统，我想了解当时徐光启看耶稣会的西方文化是属于哪个层面？对于“形而上”的说法，是否当时

已经就有了？

问：我想请问余先生的个人信仰为何？

问：我与余先生有两点同感：（1）反对革命、主张渐进。（2）在价值方面，我有很深的危机感，其中不只由于中国的政治转型而引起的，还由于西方的商业化和科技发展所引起的社会转型，而产生了危机感。此外，我有三项观察：

（1）现代科学已经和“五四”时的科学不一样。西方分析科学已经结束，而应回到东方的有机论的观点。现在的科学家与社会、经济、心理学家已没有以前那么大的鸿沟。我是个科学家也是个宗教信徒，我就是余先生说的那种对科学无可救药的乐观主义者。

（2）文化的讨论经常是危险的。我不同意文化有失落、倒退的问题，文化是一个融合的过程。文化是无法重建的，但是可以演化。

（3）价值观的生长必须有个生长的出发点，不能空中楼阁地去架设，必须找到一个生长点去演化。存在一定有他的道理，我们不能一谈到大陆上的问题，就说这四十几年比较落后，然后就说是要重建。我们一定得找到它的根，作为出发点、生长点。

答：我现在综合地回答各位的问题。

（1）“人权”根本是西方的概念，在中国只有相似的观念与之契合，但不能径以“人权”称之。最重要的差异是在中西

文化对于法律的观念不同。西方人权是法律的语言，中国的道德语言是产生不了“权利”的观念，只有义务的观念。此外，权利是以个人为本位，这又和中国的家族一体的想法不合，但不能说中国人完全没有类似“权利”的思想。

（2）关于文化重建的种种问题，是一个很大的问题。尤其是陈平先生问的问题，是很有趣的，他的一些观察，我是同意的，比如说人文和科学之间的对话和沟通，是充满了各种可能的。陈先生提到文化无所谓失落、再造……如果从现象上来看，是这样的，但是人的问题的麻烦也就在这里，比如说如果对这个现象有所不满、不适应，个人就会产生失落感，失落是好还是坏？这是价值判断的问题。陈先生是乐观主义者，我也不是悲观主义者，我是短期的悲观主义者、长期的乐观主义者。长时期地来说，我对人性还是有信心的。

（3）文化重建是没有捷径的，是否值得重建则看每个人的判断。文化本身一直在改变，没有办法依照人的意志或历史的规律加以控制，所以无法计算文化如何发展，但至少知识分子在价值问题上应担负澄清思想的责任。我不相信历史的必然性，可是我相信人类在大部分环境因素被决定的情况下，仍有一点点可以活动的自由意志。自由意志有其作用，至于作用大小，可能与历史状态和条件有关。关于价值问题是可以从不同的层面去努力。提倡一种思想或改进一种文化，都必须长期努力，但不能妄想。我们希望重建的文化，也必须靠日积月累的工夫，

不可能一朝一夕即立竿见影的。至于个人做得是否成功，我想都还必须超越功利的观点。

（4）台湾文化是中国文化的一个支脉。严格说来，向海外发展是中国近一千年来的自然趋势，在郑成功时代台湾文化确为内地文化的延伸。之后，台湾受日本统治五十年，在这脱离中国统治五十年间也影响了台湾文化的发展。今日，台湾在文化上基本还是中国文化区的一部分。而新加坡与台湾地区大不相同。它曾受英国统治，政治制度为英人遗留下的法治，一切民主制度的形式与条件都比较完备；此外社会上的华人间有彼此分歧的现象，上层的华人是西方文化，但仍有下层的中华民俗文化。新加坡是由华人移民过去的，它是一个中西结合的产物。香港地区是英国殖民地，但完全是中国文化区，新加坡的华人知识分子皆受过“五四”的洗礼，所以反儒家、反传统，香港地区则不然，它甚至是传统旧文化汇集的地方。至于台湾本地人所保存的中华文化仍相当多，此由家庭关系可以看出。至于台湾文化中有多少是日本统治后留下的阴影，我个人并不了解。但从政治制度来看，台湾以前是国民党一党专政，民主只是少数高级知识分子的追求，这很明显是受“五四”的影响。后期的台湾文化已有相当大的变化，但文化的基调还是中国的。中国文化区是大于政治区的，过去中国文化区甚至包含朝鲜、越南等地，政治区只包含中国本土。中国扩张主义不似西方浓厚。西方在移民之后有政府为其撑腰，中国则只是因为

人口的流动、海上贸易的兴起才向外扩张，对于移民，政府亦极少过问。台湾即使没经过政治的变化，它仍会发展起来。台湾文化确实是中国文化的延伸，日后也无法分开。中国这个名词基本上是文化的概念，而非政治的概念。

(5) 自由的概念相当多，德国式的自由与英美式的自由就不同。有人主张自由即人权，但现在讨论政治自由较流行的说法有：积极的自由与消极的自由。而马克思主义的自由，早期是一种乌托邦式的浪漫的主张：马克思在《巴黎手稿》中认为共产主义可以解决自由与必然的冲突；后来又在《德意志意识形态》中提出一种废除分工后的个人自由，即个人可以任意发展他的才能。但恩格斯已在《反杜林论》中说自由即认识必然、掌握规律，说法一转，即成了列宁做螺丝钉的理论，党已掌握了规律，党员和群众只要自愿服从规律即可，这就对自由完全否定了。中国的自由观念最初自日本传入，严复译为“群己权界”；至于胡适的说法是《论语》的“为仁由己”，相当于一种自由意志。庄子的《逍遥游》中的自由观念最传神，但强调的是精神自由，与西方以自由与权利相等的观念大异其趣。自由的地位在中国思想中还不是很明确。所以到底哪一种自由观比较适合中国社会、历史背景，是值得我们努力研究的。

附记：这是一九九〇年八月在美国圣克鲁斯浩然营暑期研讨会上的一篇讲词。这次收人本书作了较大的修改。

自我的失落与重建

——中国现代的意义危机

首先要说明，这次讲题的内容比较一般性，是我近来常常思考但是还没有得到确定答案的问题。这里并不涉及一套有系统的哲学或历史观。所谓“意义危机”，当然比“自我失落”涵盖得大，但是我讲“意义危机”的时候，是把“自我失落”当做一个重点。

“意义”事实上可以等同于文化。我记得韦伯曾说人类编织意义的网，然后蜷在里面；每个文化都是一面网，这网可大可小。在传统中国和传统西方中意义的世界比较稳定，如中古西方有牢不可破的上帝观念，中国人有天地君亲师的观念，这些传统意义都有宇宙论作背景，是属于长期稳定性的意义，不太会发生危机。并不是说中国过去没有危机，可说每一种思想

史上的大变化都是一个危机的出现，如大汉帝国崩溃，思想改变，由儒家入世思想当道变而道家、佛教盛行。但是古代的意义危机和现代的意义危机是无可相比的，因为我国现代是整个天地崩塌了，西方则是上帝死亡了，这样的危机不可谓不大。

中国的现代危机大概始于十九世纪末二十世纪初，当时“意义”的危机已相当明显。自古我们视为天经地义、不可动摇的真理，如天地君亲师、五伦等万古纲常突然间改变了，这种三千年未有之剧变，至今尚未解决。今天之所以单谈“个人的失落”这一部分，是因为我想到尤其是大陆年轻的一代，经常不清楚他们自己是谁。“我是谁”，这是一个很浅的问题，同时也是一个极深奥的问题，自古至今都无法答复的。但是在一个文化没有危机，意义系统稳定的时代里，人人清楚自己是谁。如中国京戏中“臣尽忠来子尽孝，不枉人间走一遭”。这些所谓的忠臣孝子皆纯指所扮演的社会角色而言，若照庄子、道家的思想，所谓的真我就是真人，完全是自身的，和所扮演的社会角色无关，可能与宇宙的本体发生联系，或是道之一部分；道是不可说的，人却可以认识什么才是真的自己。以上这些问题，在以前比较简单，大家承认有一个超越的力量，或叫做“道”，或叫做“仁”，甚或某一种高高在上的东西，和人联系在一起，你觉得很稳当可靠，没有危机感。现在则不同，现代虽仍有宗教，但对不信宗教、俗世的知识分子该如何呢？他们很难相信有一种仁义道德的力量

是和天地相连的。如文天祥临死前所写的《正气歌》，他认为正气是整个宇宙的化身，死亡后回到天地是心安理得之事，他觉得死亡并非消灭，所以没有缺憾，这必须有一份信仰的超越力量，即如史可法的从容就义，也是因为他在精神上有一种超越力量。

现代中国人很少会相信天地仁义道德的力量；传统知识分子所信仰的儒家思想，是依赖俗世制度、家庭制度支撑的。现在家庭制度本身遭到极大的破坏，亲族邻里的关系也不可靠。现代社会的流动性使这些原来儒家得以寄生的制度发生动摇，所以真正信仰儒家的人，也就比西方信奉基督教的人少得多。究其根柢，儒家虽有宗教的一面，但在今天已不能普遍提供“意义”了。从天地、超越的观念来看，儒教也算是一种宗教，但因没有组织、传教士，也就无法长期维持下去。从前在中国各种学校中，小自家庭私塾，大到州学、县学、太学，都有至圣先师孔子的牌位，学生必须每日向孔子行礼、致意，这些仪式都是极重要的，如果没有这些仪式，师生之道久而久之就为人所淡忘了。这是儒家、儒教比不上西方信徒之多的原因；而中国的道教原是许多本土信仰糅和、抄袭佛教的内容仪式而成，即便合而观之，佛道只提供了出世的想法，不一定能解决现代中国人面临遽变世界的自我失落。这就产生了危机，中国人不信固有文化。

早期稳定的传统文化，至现代忽而起了变化，从严复、梁

启超开始介绍西方的思想文化，一种观念逐渐形成，就是中国的意义世界不可靠，必须向西方寻求新的意义。再如一九〇五年至一九一一章太炎、刘师培领导的《国粹学报》，一些现代中国的启蒙者，连本是传统学术大师的人物，都纷纷向西方世界寻求一个新的意义系统，他们第一个大目标即是国家如何生存。中国从康有为上书以来，如《波兰亡国记》所引喻的，通常强调一点：中国领土即刻会被瓜分，国家的危机也就是第一个意义危机，这一段时间从清末持续到抗日战争。《国粹学报》介绍西方的思想，多半与欧美政治哲学有关，其中如卢梭的《民约论》，影响极大。其实这些新的意义并非西方独有，中国可能“古已有之”，只因中国另一种制度或另一种历史发展而淹没了，这可从古籍中找到根据，例如当时一再被提出的孟子“民为贵，社稷次之，君为轻”。另外如十九世纪末二十世纪初中国的无政府主义者也有援引老庄思想的。无政府主义当时又和共产主义很接近，当时许多人分不清二者之间的界限，其实二者之间差异很大。当时所向往的大体是乌托邦的社会主义，李泽厚就讲述过：中国许多老一辈共产党员、革命者，当初认为共产主义并不是最后一步，他们之所以参加共产党，是希望为无政府主义铺路，达到最后人人皆自由的目的；甚至像庄子所倡的自由，非但人与人之间无界限，同时人与鸟兽相处也能达到所谓麋鹿不惊的理想境界。由此可见当时这种无政府主义的思潮，多少是以自我为本位，而非以群体为本位。这一套思

想在民国初年《国粹学报》时代得到大力的提倡，所以可以这么说：当时讨论与关心的，并非完全集中于集体问题、国家民族问题。但是很快地中国的政治情势、国际情势，使得国人将国家的问题、民族的危机放在第一位。这时意义的危机已不再以“自我”为中心。

下一个阶段思想界最大的变化发生在“五四”时期，但又可分成两小阶段。“五四”的前一阶段，大约从一九一七年到一九二一年，强调个性解放，如《狂人日记》中提出对吃人礼教的看法，就是从自我的观点出发，所透露的是纲常压迫下个人意义的危机。后一阶段，意义的危机则从个人转移到国家，这大致是一九二一年到一九二八年间的事。前期的个人主义，陈独秀比胡适还更有代表性。但个性解放以后的自我究竟应该怎样安顿？这个问题当时没有答案，鲁迅所提出的问题：娜拉（易卜生剧中主角）从家庭出走以后到底向何处去？这个问题便象征了自我的失落。我们可以说，“五四”后期国家和民族的危机感和早期的个性解放是有着内在的矛盾的。即使是个人主义者，在整个民族的危机前面，也不得不暂时把个人放在一边，先救国家。以胡适为例，他在《社会不朽论》一文中，提出小我终究会死亡、消失，而大我社会千秋万世都要流传下去。基本上，胡适不相信灵魂，但他却相信不朽，指的就是小我的不朽必须依靠大我的万古长存。因此，我们不能简单断定胡适是个人主义者。他在“五四”时期便写过一篇文章，提倡“非

个人主义的新生活”。最近我从胡适的十八本日记中发现，从头至尾他都没有考虑到个人的问题，无论婚姻、交友、教书、做事，他所牺牲的都是自我，只为成全大我。在此不难发觉胡适在言论上虽提倡个人自主，行事却是以成全大我为目的，二者之间呈现出一种紧张状态，似乎是矛盾不相容的；但是从长远的角度观之，胡适并不认为二者有所冲突，他认为中国最要紧的是把中国变成一个现代化的国家，使它能在世界上生存，然后小我才得以发展。

三十年代以后民族危机升高，一般人，尤其是知识分子，都有为民族生存而牺牲小我的观念，个人主义没有发展是很自然的。可以肯定地说，近百年来大家所讨论的皆是大我的问题，无论是国家民族危机，还是中西文化之差异，皆是以群体为单位，很少以个人为单位。中国人多数在探索与集体存亡有关的问题，亦即先就大我来探究，小我因而没有真正深入去发挥。反观西方近代化过程与中国迥异，早在文艺复兴时代人文主义者已慢慢思考到个人尊严、灵魂不朽的问题，至后来的宗教改革更深入个人信仰、个人直接面对上帝的问题，另外尚有某些思想家提出认知的自我、知识的自我，即是一种分解、客观化的自我。而中国由于宗教没有深入，儒家无法成为一个宗教，现代又由于救亡图存的迫切需要，未能真正深入探讨自我的问题，甚至对于人权问题也没有什么发挥。古代，《庄子》里面对自我的种种看法，后来影响了许

多作品，包括魏晋以下的诗文。宋明理学、王阳明乃至晚明的许多学说，谈的常是自我的问题。换言之，中国并非没有个人自由思想的源头，而是未能深入去发掘，后人或由于觉得没有必要，或只想解决“大”问题，这些皆是造成自我失落的主因。

但是自我的问题并非如此容易消灭的，你可以用“大我”压它于一时，但最后它仍将变相出现。所谓 Ego，一种形躯的、无道德意识的、没任何超越性、只有利害打算的自我、中国人称之为“人欲”的，就会赤裸裸地呈现。它会篡夺所有有关集体性、大公无私那些美妙的名词，取而代之。

今天，集体危机过去了，个体的危机比“五四”前夕更为严重，自我的失落是大陆上年青一代的普遍现象。这个危机恐怕没有别的办法，只好向中西方的文化里去寻找一些新的意义符号。在过去一百年来，最广为人用的是集体性的意义符号，如革命、爱国、人民，但现在已不起作用。因此最好的方法是换一批符号。换一批关涉自我的符号，回到自我的系统中去寻找，甚至可以在中国的诗词中去探求。讲到这里，我想到王国维，王国维最初追求的也是自我，他读的是哲学、文学，对自己写的词相当自负，虽不敢称在北宋之上，至少也超过南宋。他曾说“词以境界为最上”；所谈的仍是个人自我——如“有我之境”与“无我之境”；但北伐前夕，他那一套人生意义都崩溃了，自我也因而失落了。统言之，

王国维是近代对自我追求有深度成就的极少数人之一，只可惜他的自我在周遭的意义世界无法存在，因而整体崩溃，这确实是一大悲剧。至于重建的问题，说不定还是要从中国的诗文、庄子、禅宗语录中去找寻答案。“追求新的自我”对现代中国人来说实在是大课题，经过几十年悲剧得来的深切反省，使我们更觉察在超越的世界崩溃以后，我们必须努力重新建立以个体为本位的意义系统。

附注：这是一九九一年七月一日应德富文教基金会之邀在台湾大学的演讲词，由《中国时报》记者王妙如女士整理成篇，特此致谢。此次收入本集，我作了一些修改和增补。

关于“新教伦理”与儒学研究

——致《九州学刊》编者

编辑先生：

顷读贵刊第一卷第一期《从世界思潮的几个侧面看儒学研究的新动向》一文，我颇有一些疑问想请作者加以澄清。该文“新教伦理”一节说：

> 近来不少儒学从业员为了要证明中国确有和新教伦理相似的“工作伦理”，结果花了九十二虎之力还是不能跳出由柏森斯译述韦伯文稿而提出的理论架构。试问，如果儒家传统中确有“工作伦理”（特别是指导商人如何奋发理财的经权之道），那么中国没有发展出资本主义（只有各式各样的萌芽）是不是更说明了新教伦理那种特殊的文

化心理结构才是导向资本主义的不二法门？（第三五页）

这一段话十分难懂，可以引起无数的疑问。例如：第一，有谁说过“新教伦理那种特殊的文化心理结构才是导向资本主义的不二法门”？第二，有什么根据可以假定，如果儒家传统中确有和新教伦理相似的“工作伦理”，它便必然会“发展出资本主义”？第三，作者是不是接受了中国大陆史学家关于“资本主义萌芽问题”的提法及其结论，否则何以能肯定地说出“只有各式各样的萌芽”这句话？第四，作者是不是根本不相信儒家传统中确有“工作伦理”？还是不相信儒家有和新教伦理“相似的工作伦理”？第五，“相似”和“相同”截然有别，前者可以包含着“有同有异”、“同中有异”、“异中有同”各层或强或弱的意思，这纯是一个事实的问题。作者有经验证据足以断定新教伦理和儒家伦理无一丝一毫“相似”之处吗？第六，作者是否认为中国既没有发展出资本主义，因此便可以在理论上断定新教伦理和儒家伦理绝无“相似”的可能呢？第七，作者又是否认为任何事实都不足以动摇这种“理论上的断定”呢？第八，儒家有“相似的”伦理而中国没有发展出资本主义，这一事实（如果是事实的话）为什么“更说明了新教伦理那种特殊的文化心理结构才是导向资本主义的不二法门”？难道它不可以说明新教伦理与资本主义之间没有因果关系吗？难道它不可

以说明其他各种可能的历史情况吗？由于该文具有高度的概括性，其中每一段，甚至每一句话都需要发展成专文或专书才能说得清楚，所以我不能确切地把握到上引一段文字的真正命意何在。以上所提的几个问题不过是一时推想所及。但是我要正式提出来向作者请教的则不在此。

我最感兴趣的是想知道有哪些“儒家从业员”曾“花了九牛二虎之力”只是“为了要证明中国确有和新教伦理相似的工作伦理”？我尤其想知道作者所指的“近来不少儒学从业员”之中是否也包括了我在内？因为我虽然不是什么“儒学从业员”，但恰好最近写了一篇《中国近世宗教伦理与商人精神》（载《知识份子》第二卷第二期，一九八五年冬季号）。在这篇专论中我又恰好花了一点工夫——虽然不是什么“九牛二虎之力”——讨论到中国的“工作伦理”的问题。

如果作者这段话确是指我这篇近作而言，我想知道：我在什么地方“不能跳出由柏森斯译述韦伯文稿而提出的理论架构”？我的确引用了柏森斯所译的《新教伦理与资本主义的精神》一书，但是我并不知道这本书中的“理论架构”不是韦伯原有的，而是柏森斯加上去的。是不是现在已有人指出了柏氏译本极不忠实，因此完全曲解了韦伯的原意？柏森斯的英译本是在一九三〇年出版的；他译此书是初至哈佛大学一面任教，一面研究经济学的时代。这时的柏森斯尚在学习掌握韦伯理论的阶段，他自己有什么“理论架构”呢？但是

我在《宗教伦理》一文中除了引及柏森斯的早期译述之外，并没有涉及他本人的社会学观点。我根本从未“进入”他的“理论架构”，怎么会发生“跳不出”的问题呢？是不是凡一涉及宗教伦理与经济行为之间的关系便算是掉进了柏森斯的“理论架构”呢？那么作者“工业东亚”全节的讨论是不是也在这个“架构”的笼罩之下呢？我不但没有涉及柏氏的“架构”，而且也没有依赖韦伯本人的“架构”。所以我在原文中一再强调所提出的只是“韦伯式”的问题，因为我所问的是中国的宗教伦理对于明清的商人阶层有没有发生影响？如果有影响的话，其影响究竟采取何种具体的方式？我是研究历史的人，这篇文章也是史学的作品。我所讨论的宗教的“入世转向”、“儒家伦理的新发展”、“中国商人的精神”各端都是从中国史料内部整理出来的历史线索。我的观察未必无误，但其正误应该从史料的整理和解释是否恰当这些标准来判定。事实上，我根本不接受“中国为什么没有发生资本主义”这样空泛的命题。所以“资本主义萌芽”之说也不是我所能承认的。我不是韦伯专家，对于《新教伦理》一书在他的全部系统中应该怎样定位的问题，只能存而不论。柏森斯对韦伯的误解达到了什么程度，今天的新解又是否可以“俟诸百世而不惑”，这些问题都只有精治德文原典的专家才配争论。我更不敢妄置一词。而且无论专家之间的结论是什么，似乎都和我的中国史研究风马牛不相及。我随文涉及韦

伯之处大致仅以他对中国宗教与思想的误解为限。顺着韦伯《中国宗教》的脉络，我对新教伦理和儒家伦理之间的异同有所辩难。但这是为了澄清韦伯关于中国文化传统的误解而不得不然，并不是对新教与儒家强为比附。此中并未涉及韦伯的“理论架构”，更何来柏森斯的“理论架构”？事实上，我的主旨并不是建立在新教与儒家对比的基础之上。把其中一切与新教有关的观念和材料抽去之后，我的历史论断也不会因之而有所动摇，其正误仍只能根据我对于史料的整理和解释是否恰当来判定：我个人一向是从史学的观点研究中国传统的动态，因此不但要观察它循着什么具体途径而变动，而且希望尽可能地穷尽这些变动的历史曲折。依我的偏见，这是展示中国文化传统的独特面貌的一个最可靠的途径。我虽然也偶尔引用西方的理论和事实以为参证比较之资，但其目的只是为了增加说明上的方便，绝非为了证实或否证任何一个流行的学说。因此这次我所取于韦伯命题的也仅限于它所涵蕴的一般意义，即价值取向和经济行为之间的关联在中国史上是以何种特殊的形态出现的。至于我的研究成果对于韦伯命题本身是否可能投射任何理论的意义则根本不是我所关注的问题。我觉得这是另一个不同学术领域内的问题，在中国史专业上则处于无足轻重的边缘地位。史学研究以求得具体的历史知识为第一义，不是专为其他领域内的人提供抽象谈论的资料的。如果上引作者的评论真是针对我的文字而发，

他的误解也许是起于我们之间的学术观点的分歧。因为我的兴趣不过是从事史学专业的工作，而作者所全神贯注的则似乎是怎样去发展一套“词汇”和“文法”以便与“国际学坛的高人进行对话”。这似乎正是该文所反复强调的一个论点。

由于作者所描述的看法和我的原文在实质上毫无共同之处，因此我又不敢相信他说的“不少儒学从业员”包括我在内。但是我在撰写上述专论的时期，曾经努力寻找与我的论旨相关的现代文献，其结果是相当失望的。作者若不指我而言，那么我想知道：此外还有哪些“儒学从业员”也曾花了九牛二虎之力来证明新教伦理与中国“工作伦理”之间的相近性?

作者和我相识已久，也常有见面的机会。也许正因为彼此太熟了，他才不好意思和我当面商榷异同。我现在姑且假定他此文论“新教伦理”一节是由我的近作而引起。我很高兴他肯坦率而恳切地说出他的意见，尤其感谢他“不点名”的厚道。但是我却必须对自己的知识良心负责，不能假装看不见，更不愿意接受他赠给我的一顶“柏森斯理论架构”的帽子。我写这篇投书只是想说明他可能完全误解了我的意思，而这种误解在今天的学风之下也许还是不止他一人。作者在“新教伦理”一节中报道了韦伯学的新动向，这都是他近年来多次参加国际会议的收获。其中最重要的当然是柏森斯对韦伯命题的解释已受到严重的挑战。（这大概是七十年代以来 de-Parsonizing Weber 运动的延续。）其次则是贝拉已改变了他关于宗教演化的见解。

这些新发展对韦伯学专家诚然重要，但和我的研究并无“切己”的关系。古人说：“宇宙名物有切己者，虽铢锱不遗，不切己者虽泰山不顾。”因为“新教伦理”的命题，无论取何种解释，对于我的原文都不过是一个“引子”或“楔子”而已。过此以往，正文即进入中国史研究的范围。我既未接受柏森斯“业已破产的单元现代化学说”（作者似乎应该考虑一下，这样刻画柏森斯的学说是否过于简单而粗暴），也没有采取贝拉关于宗教演化的中心论旨。我引及贝拉之文只是指出他也不得不承认儒、道、佛、伊斯兰等宗教同样有过“类似的改革运动”那种“早期近代”（early modern）的阶段而已。我并未接受他所谓只有基督新教才最具代表性的论断。相反地，我曾着重地指出，即使依照他所订的标准，中国的禅宗革命也足以当“早期近代”型的宗教而无愧色。所不同者，中国宗教传统是“内在超越”型，西方则走“外在超越”之路。作者说：“每一个传统都有其现代前的阶段。”我的原文主旨之一即在说明中国宗教自有其“早期近代”的阶段，这是在题目上已标明了的。作者不但没有适当地对待我的论文，即于贝拉之文也谈得不仔细。他所用“现代前”（premodern）一词在贝拉原文中明明是“早期近代”（early modern）。这两个概念在贝拉原文中相去甚远，任意改换是不太妥当的。

作者似乎专注意拙文中的“引子”或“楔子”，而于正文所分析的历史曲折或许不感兴趣，因此才误将一篇具体的史学

研究看成抽象的韦伯学讨论。作者应该知道得很清楚，我有什么资格能在韦伯学上发言呢？事实上，我在中国思想史研究中所偶然引用的西方的观念都只有缘助性的作用。我的立足点永远是中国传统及其原始典籍内部中所呈现的脉络，而不是任何外来的“理论架构”。严格地说没有任何一种西方的理论或方法可以现成地套用在中国史的具体研究上面。所以我希望读者的眼光不要放错了地方。例如正在贵刊连载的《汉代循吏与文化传播》一文，其中也引及雷德菲尔德（Robert Redfield）的大、小传统和伯克（Peter Burke）的通俗文化等论点。这些都和韦伯的新教伦理一样，在我的研究中居于缘助的地位，其目的仅在于使不熟悉中国学术传统的读者也可以大致了解此文所讨论的问题在现代学术系统中究属何种性质。如果有人因此而和我大谈大、小传统或通俗文化的理论，并告诉我今天人类学、社会学、年鉴派史学已经怎样修正或推翻了这些旧说，我虽然感谢他的热心，但终不免会觉得啼笑皆非。何况人文、社会科学毕竟和自然科学不同，新说未必全是而旧说亦未必尽非，不经过较长期的时间考验是不好轻下断语的。其所以有此不同，原因自然很复杂。其中之一便是人文、社会科学的领域最易受到意识形态的侵蚀。有些新说是受“时代思潮”——其实即是意识形态——的影响而兴起的。我个人始终相信学术思想和意识形态之间存在着一道界线，虽然这个界线并不容易划清。只有时间才是最后的法庭。柏森斯学派的兴起和衰落都和西方的

意识形态的流变有关系。不过如果这一派的学术工作中还有经得起时间考验的成分，“时代思潮”终不能把它永久淹没掉：至少其中属于学术思想的部分还是会重新抬头的。事实上，如果我们不承认学术思想和意识形态之间存有界线，则传统两字便根本无从说起。试问“五四”的思潮早已“打倒孔家店”了，今天我们还有什么理由再来为儒家传统扶轮？

最后，我必须郑重说明，这篇投书写得很认真，但是绝没有夹杂着半点个人的意气。我绝不是因为作者的笔触偶然轻微地扫到了我的一篇近作（而且还可能是出于我的误会），便做出过度反应。这篇投书虽由作者引起，但是其中所涉及的问题则与今天中国人文学术的普遍风气似乎也不无关系。所以我既不仅仅是为自己辩诬，更不是和作者之间有什么个人的争执。相反地，我自觉这样做正是出于对学术的尊重，同时也是表示对作者的意见的重视。

余英时　一九八六年十月十七日

实证与诠释

——《方以智晚节考》增订版自序

《方以智晚节考》初版刊于一九七二年。十四年来有关密之生平之新史料层出不穷，每睹有可以是正原书之疏误者辄记而存之。积久则连缀成篇，以补前愆，先后共得三篇，凡七万言，几与旧考相埒。传世文献之与密之晚节最有关系者大约已止于此，故此一问题之研究已可告一段落。兹汇合新得旧考于一编，勒为定本。至旧考之误则不加改正，以见先后论断因资料不同而变迁之过程。又旧本附录收有“晚年诗文辑逸”与“重要参考资料”两项，约两万言。新版“附录”部分增添不止两倍。《青原山志略》中保存密之晚年诗文语录逾两万字，余皆一一辑出，以备研治密之思想者之参考。《志略》在中国大陆或非难得之书，然在海外颇不易观。以余所知，仅巴黎与

美国普林斯顿各藏一本而已。“重要参考资料”项内增补方中通《陪诗》选抄六十五首，多附有自注，皆有关密之晚节之第一手资料，最为可贵。此一部分材料乃汪世清先生由孤本中恭楷录出。去年六月间汪先生游美，承以影印本三十二页相赠，至可感也。又初版附录诗文皆未经细校，不免讹误。此次增订余曾通体校阅数过，并施以现代标点，所费日力不少。密之文字不易通读，故断句不能必保无误，但期少误而已。读者若加引用，尚须仔细斟酌也。

《晚节考》初版虽疏略，亦稍有创辟之功。近数年来大陆学人考论密之晚年事迹者皆以此书为诤议之对象，而尤集矢于“死节考”一节。盖余初考密之自沉惶恐滩事，虽颇阐幽抉微，而苦无显证，则宜乎启人之疑窦也。此案经往返辩难，其谳终定。然定案之功则绝非余所敢独擅也。倘非大陆学人搜罗文献之勤与夫质疑献难之勇，余又乌从而得见如许佳证乎？学术进步必不能无诤议，即此可见。

余考密之晚节先后十有余年，于死节一端且论之至再至三，必穷其原委而后已。然余非有所谓考据癖也，亦非仅为密之个人争名节也。盖余笔下所及虽限于一人之事，而目光所注则在明清之际文化动态之整体。密之死于病抑死于自沉，在彼个人生命史上固属大事，在文化史上则关系尤为重大。以明遗民而言，密之自沉惶恐滩乃一具有典型意义之事件，故于当时士大夫文化中之价值观念、道德意识、政治信仰以至家族伦理皆一

一有所昭示。涂尔干（Emile Durkheim）《论自杀》（*Suicide*：*A Study in Sociology*），视之为“个人良知”之呈露，并推断其渊源于社会之“集体良知”。密之自沉亦未尝不可本是观之。且论文化之类型，未有不首先着眼于“生”与“死”者也。欲识某一文化之特性，吾人不仅当知该文化中人如何生，而尤当知其如何死。弗洛伊德（Freud）谓人皆有祈死之本能，其说信否不可知，然自杀为祈死之具体表现，则断无可疑也。故今人研究比较文化者亦往往视自杀为其中一要目。自杀因文化而异，其方式与频率，西欧、日本、印度皆各有不同，而西欧又复有天主教地区与新教地区之异焉。涂氏分疏自杀，特设“为人”之一型（“altruistic suicide”），以与“为己”（“egoistic”）型者对举。“为人”而自杀者，非以一死求个人之解脱，而在尽人生之本分（duty），如孟子所谓“舍生取义”也。然涂氏殆以此型为东方及初民社会所常见，故所举之例尤以印度与日本为主，至于西方国家，则唯军人中稍有其例。中国之“殉节”适可归之涂氏所谓“为人”之一类，密之之自沉即其典型也。涂氏依自杀之外在形式而分类亦仅足示其大概而已。同属“为人”之型焉，民族殊而方式亦异，斯又与文化系统有关，而宗教背景更不可忽，涂氏灼见固早已及此矣。中国之殉节在东方文化中别具特色，与日本、印度亦复异趣。明清之际尤为中国史上殉节现象最为突出之时代，当时公私记录所载自杀殉节之事迹曷可胜数。以今视昔，殉节之价值判断诚不免将因人而异。但若

取比较文化之观点以剖析之，则其事在十七世纪中国文化史与思想史上实居于最核心之地位。此书辨析密之自沉，辞繁不杀，微旨所存，端在于是，非欲持考证与时贤争刀锥之末也。

以考证方法言，本书重点亦略有与传统不同之处。清代以来之正统考证大抵以西方所谓实证方法为主体。此盖与所考之对象有关。典章、文物、制度、事迹、年代之类皆历史之外在事象也。故必待证据坚明而后定谳。本书所考者，则古人之心也，柯林伍德（R. G. Collingwood）所谓史事之“内在面”或“思想过程”（process of thought）也。夫古人往矣，九原不作，吾人复何从而窥见其心事乎？即自谓见之，又何以取信于他人乎？虽然，古语有之，“言为心声”，苟善解古人之言，则古人之心亦未尝不可见。此则近于西方所谓诠释方法矣。关于诠释之理论与方法，近年来西方流派虽繁，然亦颇有悠谬恣肆之说，可喜而未必皆可用也。实则中国之诠释传统源远流长，孟子已启其端，故曰：“说诗者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。”故吾人今日引西说为参证，可也，若抛却自家无尽藏而效贫儿之沿门托钵，则未见其可也。此书所用诠释之法则一依中土之旧传。昔朱子为《韩文考异》、《楚辞集注》，即由古人之“言”以通其“心”于千百年之上；既得其“心”焉，又转据之以定其“言”之真伪。此亦考证之一道也。盖西方实证与诠释出于二源，常互为排斥；中国则不然，二者同在考证传统之内而相辅相成焉。乾、嘉考据家之至精卓者亦往往

视所考之对象不同而二法互施。段懋堂论《琵琶引》“鸣咽流泉冰下难”之句，即舍实证而取诠释之一例也。

唯余考密之晚节尚别有一重困难而为通常考证之所无者，即隐语系统之破解是已。以隐语传心曲，其风莫盛于明末清初。盖易代之际极多可歌可泣之事，胜国遗民既不忍隐没其实，又不敢直道其事，方中履所谓“讳忌而不敢语，语焉而不敢详”者，是也。物不得其平而又不能鸣，其声回荡曲折，于是隐语之系统出焉。钱牧斋、吴梅村之诗向来号称难解，其故在此。顾亭林在诸遗老中最为直笔，顾其诗中以韵目代字者亦往往而有。故考证遗民事迹者非破解隐语不为功。此又为诠释学中一特殊法门，西方亦有之，即所谓“译解暗码”（“decoding”）也。然清初遗民之隐语方式，因人因事而异，系统各别且与当时史事与古典传统皆密切相关，故又非凭空逞臆所能通解，唯有实证与诠释参伍以求、交互为用，庶几有以知古人之言，而见古人之心耳。陈寅恪先生撰《柳如是别传》，即熔实证与诠释于一炉而卓著成效者也。余初考密之晚节时虽未见其书，然拙工之斧斲亦竟有合于公输之准绳，私心颇用自壮。其后余以偶然因缘，而有《陈寅恪晚年诗文释证》之作，即以陈先生之法还读陈先生之诗文，乃益信实证与诠释殆如两束芦苇之相倚不倒。故以方法论而言，《晚节考》与《诗文释证》两书实有内在之一贯性，实证与诠释虽同在中国考证传统之内，然古人分用之者多，兼采之者少，故其效亦终未大显。此殆因昔人考

证所施之对象有异耳。

尝试论之，史者、知人论世之学也。今人于论世之义知之甚审，而于知人之义则多忽之。此时代风气使然也。然亦未有不知人而真能论世者，更未有不知其心而真能知其人者。此于治思想史为尤然。今之西方史学界有一派焉，欲驱除一切个人于历史之外；诠释学界亦有一派焉，欲驱除作者原意于其作品之外。此皆非余之所敢知。余孤陋，治思想史仍守知人论世之旧义而不欲堕于一偏。论世必尚外在之客观，故实证之法为不可废；知人必重内在之主观，故诠释之法亦不可少。然此不过理论上之强为分别耳。以言思想史之实际研究，则实际与诠释固不可须臾离者也。何以故？内外合一、主客交融即思维之所由起也；使内外不合、主客不交，则思维之道绝矣，更何思想史之可言乎？

《方以智晚节考》与《陈寅恪晚年诗文释证》皆考证之书，然其旨则有超乎一人一事之考证以外者，盖亦欲观微知著，借“个人良知”以察“集体良知”也。“考证”、“笺释”虽皆属传统文史研究之体制，若善尽其变，则亦未尝不能与时俱新，以供今之研治文化史与思想史者之驱遣。兹值两书同时增订重刊，故略道其旨趣与途辙，以示注新酒于旧瓶之微意云尔。

一九八六年十月十日　余英时序于美国康州橘乡

《中国思想传统的现代诠释》自序

本书选收了我在最近五年中（一九八二——一九八六）所写的十篇论文。因为这十篇论文都是阐释中国思想传统的，所以定名为《中国思想传统的现代诠释》。这十篇论文都曾先后在各种专书或期刊中发表过，这次汇集成册，我又作了一些必要的修改和补充。

本书可以分为两个部分：前三篇属于通论性质，我在这一部分提出了关于中国思想传统的一些整体性的观察；后七篇则是断代的专题研究或个案研究，但是我同时也企图借着这些专题或个案来说明整个思想的传统。因此这两部分是互相照应，互相补充的。

本书所用“思想”一词，取义甚广，既指具有严格系统的哲学思想，也包括散播在各社会阶层之间的通俗思想。我的基

本立场是尽量把中国的思想传统和它渊源所自的价值系统与生活方式紧密地绾合在一起。中国的价值系统和生活方式是在长期的历史演变过程中逐渐形成的，思想传统也是同一历史过程的产品。因此在本书中，思想史、文化史和社会史之间存在着交光互影的关系，不能清楚地划分界线。中国的思想传统必须安置在它的文化脉络之中才能获得比较全面的理解。本书所收诸篇虽然都是独立的论文，并且各有主题，但其中也贯穿了一条共同的线索，即试图从不同的时代、不同的问题和不同的层次来寻找中国思想传统的特色。中国思想的特色自然也就是中国文化的特色，不过表现得更为集中、更为突出而已。“特色”必然是从比较中得来的；我们只有用其他不同系统的文化和思想与中国的传统相对照、相比较才能看得清后者究竟具有什么“特色”。以中国思想史而论，儒教的“特色”也是在释、道两家（尤其是释氏）的强烈对照之下才充分地显露出来的。宋明的新儒家如朱熹和王守仁在重新阐明“吾儒”的基本立场时便处处取释氏之异于“吾儒”者以为对比。本书论中国思想的特色也采取了一种比较的观点。大体上说，我是以我所能理解的西方文化和思想为根据，以说明我所能见到的中国思想传统的特色。这里特别用“我所能理解”和“我所能见到”的两个形容词，并不是故作谦语。中西文化和思想都是“至大无外”的研究领域，我个人的识解和视野则是极其有限的。我在本书中提了一些自觉可以心安理得的看法，但是我绝不认为这些看法

是最后的“定论”，更不认为中国思想传统的特色已尽于此。我完全承认，其他人从不同的观点出发必然会获得不同的看法，并且同样足以加深我们对中西思想异同的了解。

下文我只想对两个比较重要的论点，稍作说明。第一，本书所收的文字，无论是通论或专题，都已尽量融会了前人的研究成果。对于具有代表性的见解，尤其不敢轻忽。现代学术是在不断沟通和对话中发展出来的，“闭门造车”的时代基本上已经过去了。受过现代学术训练的人谁也不能只顾独白而完全不理会和自己相异的论点。但是为了避免行文枝蔓及引起不必要的争论，本书的通论部分有时并未一一注明立论的根据。第一篇《从价值系统看中国文化的现代意义》尤其如此。这篇文字是根据一次公开演讲的记录而写成的，因此自始便未采用学院论著的形式。熟悉中国近代思想史的读者当不难看出此文立论的背景和发议的对象。事实上，在定稿的过程中，我对于“五四”以来有关中西文化之辨的种种论点都曾反复地斟酌过。但是此文虽参考了前人的论点，整体的解释架构则是重新建造的。大体言之，此文基本上采取了史学的而不是哲学的观点，其中所偶然沿用的少数哲学概念（如“内在超越”）也已重新赋予历史的解释，具有较为确定的经验内容。读者如果同时参考本书所收的专题研究和我的其他相关论著，便不致发生观念上的混淆。

又此文原是一九八三年台湾地区《中国时报》主办的“中

国文化与现代生活”演讲系列的一篇总结。由于受到“因事命篇”的限制，此文的焦距集中在传统与现代的可能接榫点上，因此其观察的角度是特殊的，并不代表我对于中国文化的全面意见，特别是具有批判性的意见。此文曾由时报文化公司于一九八四年印成单行本，流传较广，引起的讨论也较多，甚至中国大陆上也一再有人予以评介。（据我所知，《书林》一九八六年六月号和《读书》一九八六年九月号都有专文讨论。）但评者多专就此一文立论，不曾参证我的其他论文，理解不免陷于片面。所以我觉得有在此特别说明的必要，并感谢时报文化公司允许我将此文收入本书。

第二，由于对照和比较的需要，本书所收诸篇都曾或多或少地涉及与题旨有关的西方观念和学说。这一点也可能会引起误解。我在前面已经指出，宋明的新儒家曾通过佛教的概念和分析方式以彰显儒学的特性。今天我们对中国的思想传统进行现代的诠释自然不能不援引西方的概念和分析方式。理由很简单：现代诠释的要求即直接起于西方思想的挑战，这和宋明新儒学之起于对佛教的回应基本上是相类似的。

但现代诠释和宋明新儒学的历史背景则大不相同。宋明新儒家发议的主要对象是禅宗，而禅宗则已是中国化的佛教。在禅宗出现之前，印度原始佛教和中国传统思想之间早已经历了几百年的“格义”阶段。“格义”始于比敷而终于融合，始于求表面之“同”而终见实质之“异”。禅宗一方面把儒、道两

家中的某些精神因子和佛教的理论融合起来了，但另一方面又把儒释之间的界线划分得更清楚了。我在《中国近世宗教伦理与商人精神》中曾指出智圆（九七六——一〇二二）有“儒者饰身之教，释者修心之教”的判划，以外在的“身”属之儒家，而以内在的“心”归之释氏。事实上，这正是长期“格义”所达到的最后境界。早在唐代，禅宗已用这一标准来强调儒释的互为表里。例如张彦远在咸通二年（八六一）所撰的《三祖大师碑阴记》中说：“夫禀儒道以理身理人，奉释氏以修心修性，其揆一也。”（《全唐文》卷七九〇）可见至少在语言层面上佛教已本土化了。宋代新儒家在这个基础上重建“心性之学”，一般人不易察觉他们所运用的概念和分析方式是源于佛教的。他们之间往往以“禅”相讥，也许正是因为彼此都深知对方的底蕴。不过在今天看来，概念和分析方式主要是技术层面的事。新儒家虽然在这一层面上假途于佛教，却并没有用佛教的理论或观点取代儒家传统的旧义。相反地，他们通过已经本土化了的佛教概念和分析方式，把儒家传统中引而未发的“心性之学”全面地建立了起来，因而丰富了并更新了这个传统。我在《中国近世宗教伦理与商人精神》第二节中曾特别针对这一点提出了初步的看法。

现代诠释则缺乏一个长期的“格义”阶段。一方面，西方思想的复杂性已远非佛教所能相提并论；另一方面，西方的概念和分析方式在没有来得及本土化之前便已席卷了中国的学术

思想界。因此现代中国学人用西方的概念和分析方式研究自己的思想传统时往往不免流为牵强附会和生搬硬套。其中最重要的一个症结，便在于他们不但在语言和技术层面上接受了西方的概念和分析方式，而且不少人还毫不迟疑地视西方的理论和观点为具有普遍性的真理，可以直接用来诠释中国的思想传统。其典型的表现便是把中国传统看做材料而安置在西方的理论模式之中。当然，西方的论理很多，彼此之间又有严重的冲突，因此中国学人在运用不同的理论模式时也有或精或粗的程度之别。

现代诠释已不可能避开西方的概念和分析方式了，甚至也无法完全不涉及西方的理论，但是我们仍有必要在实践中尽量把西方的概念和分析方式与西方的理论加以区别。这里所谓西方的理论当然是指那些解释西方文化和思想传统的理论，西方的概念和分析方式是相应于西方传统中的特殊现象而发展出来的，两者之间自有内在的关联。但是各大思想传统之间的异趋毕竟不能完全抹杀它们仍有许多共同的地方。例如一般人都相信西方思想传统中以知识论最显其特色，因而为西方的科学提供了理论的根据。对照之下，中国思想传统中的知识论意识则相当薄弱，这也许是中国科学不发达的原因之一。让我们姑且接受这一论断，不作进一步的追究。但是接受这一论断并不足以否定中国思想传统中也有相当于西方“知识论”或“科学”的现象，因此西方有关“知识论”、“科学”的语言、概念以及

分析方式也未尝不能处理这一类的现象，尽管它们在中国思想传统中不占主流的地位。事实上，“知识论”、“科学”本身即是西方的概念，而且早已用在中国学术思想史的研究上面了。然而西方关于“知识论”或“科学”的种种理论则不能直接用以阐明中国的思想传统。这是因为这些理论的具体内容是建筑在西方特殊的经验之上的，与中国传统相差过远。任何以西方现成的理论直接套用在中国经验之上的努力都不免要流为削足适履。西方哲学中“唯心论”与“唯物论”或“理性主义”与“经验主义”这一类的二分法，不但不能说明中国的思想传统，而且必然会造成理解上的混乱。此中的关键是在于中国思想史上自始便没有“心”和“物”两分的预设；知识论的意识既不发达，知识究竟源于“理性”还是“经验”也从来没有成为中国思想史上的中心问题。我们强调现代诠释必须尽量把西方的理论和西方的概念及分析方式加以区别，其道理是很明白的。这便是说，西方绣成的鸳鸯固然值得借鉴，但更重要的则是取得西方人绣鸳鸯的针法。前面所说的宋代新儒家的成就便已充分地证明了：针法和绣成的鸳鸯确是可以分开的。他们上承数百年佛教中国化的历史趋势，终于成功地吸收了这一精微艰深的外来思想系统，从而更新了儒学的传统。让我们试举一例。沈曾植（一八五一——一九二二）曾指出，陆象山所悟之道即是“太极”，极似华严法界观；他自言其为学得力处在“智识”或“灵识”，显然是佛教的观念；至于他指点人时始终不肯说

破、不肯指实，则更是禅家所谓“宗门作用”。但他最后的学术归宿仍在儒门（见《海日楼札丛》卷四《象山从宇宙二字悟道》条)。沈氏虽以史地考证著称，然而他早年潜心宋儒义理之学，中岁以后则精治佛典，因此他的观察是值得我们参考的。无论我们是否完全接受他的论断，这个具体的例子至少可以使我们看见，新儒学是通过什么途径来运用佛教的概念和分析方式的。在这一方面，宋代新儒家的业绩对于现代诠释是非常富于启示性的。

上面这一段讨论主要是为了说明西方的概念和理论在现代诠释中的效用及其限度。中国的思想传统今天必须通过现代诠释才能在世界配景中显出它的文化特色。前面已指出，在这一诠释的过程中，我们已不可能避开西方的概念，正如宋代新儒家无法不借用佛教的概念一样。但是现代诠释如果希望取得和宋代新儒学相同的成就，西方的概念和分析方式最后必须能和中国思想传统融化成一体，而不是出之以安排牵凑。这正是宋代理学家所再三强调的“莫安排”之教。现代诠释尤其必须避免把中国的思想安排在任何西方现成的理论之中，因为那样做不但无从彰显中国传统的特色，而且是适得其反，把它和西方传统的相异之处完全抹杀了。本书涉及西方的概念和学说主要都是为了通过现代诠释以说明中国思想的独特系统。这里面，并不涵蕴着一丝一毫“西天取经”（“向西方寻找真理”）的意思。我最近在另一篇文字中曾说：

> 我个人一向是从史学的观点研究中国传统的动态，因此不但要观察它循着什么具体途径而变动，而且希望尽可能地穷尽这些变动的历史曲折。依我的偏见，这是展示中国文化传统的独特面貌的一个最可靠的途径。我虽然也偶尔引用西方的理论和事实以为参证比较之资，但其目的只是为了增加说明上的方便，绝非为了证实或否证任何一个流行的学说。

我又说：

> 事实上，我在中国思想史研究中所偶然引用的西方观念都只有缘助性的作用。我的立足点永远是中国传统及其原始典籍内部中所呈现的脉络，而不是任何外来的“理论架构”。严格地说，没有任何一种西方的理论或方法可以现成地套用在中国史的具体研究上面。所以我希望读者的眼光不要放错了地方。
>
> （均见《关于新教伦理与儒学研究》一文，刊于《九州学刊》第一卷第二期，一九八六年十二月）

以上这两段话对于本书是完全适用的。但是我必须补充一句，这些话仅在揭出我自己对于现代诠释所悬的标准，绝不表示本书所收的论文已经符合了这个标准。中西观念的“格义”、西方概念的“本土化”和现代诠释这三层工作今天

都必须在同一阶段中“毕其功于一役”，这自然是比宋代新儒学的重建更为艰巨的历史事业。如果本书能在这一大事业的建设过程中提供一砖一石之助，那么它的出版便不算完全浪费纸张了。

一九八七年二月十二日序于美国康州之橘乡

“明明直照吾家路”

——《陈寅恪晚年诗文释证》新版自序

《陈寅恪晚年诗文释证》初版刊于一九八四年。自出版以来，这部书曾引起了不少讨论和争辩，因此在过去两年中我又续写了好几篇文字，补释了以前未及考证的诗文。现在我选出其中四篇，收入新版，篇幅比初版差不多增加了一倍。初版中所存在的若干错误和疏漏也趁着再版的机会得到了修正和补充。但原来的论旨不但没有改变，反而因此更加强和更深入了。

新增的四篇文字是《陈寅恪晚年心境新证》、《古典与今典之间》、《著书今与理烦冤》和《弦箭文章那日休》。第一篇曾先后刊载于香港《明报月刊》和台北《中国时报》的《人间副刊》上。第二、第四篇仅发表于《明报月刊》，第三篇则单独出现在《人间副刊》。这次汇集重印，各篇文字也略有改动。

这几篇新增的文字主要是为了答复大陆官方学术界代言人“冯衣北”而写成的。最近我看到一份大陆出版的新书预告，才知道“冯衣北”也已将他的商榷文字收集了起来，将在一九八七年一月由广州人民出版社正式发行单行本。预告上并说该书将附入我的原文，以资对照。这件事颇使我感到意外。“冯衣北”和广州人民出版社并没有事先征得我的同意，因此我也不知道他们选收了哪几篇，以及是否有所删节。时报文化出版公司恰在此时为本书印行增订新版，真可谓机缘巧合了。

最近有几位大陆访美的学人曾先后对我表示，“冯衣北”不值得理会，劝我不必把这种政治表态的文字看得太认真。我承认这个看法有道理，但我仍然觉得不应完全缄默。其原因正在于“冯衣北”不是某一个人，而是大陆官方学术界某一部门的“代号”。我从《明报月刊》社方面获悉，“冯衣北”的两篇“商榷”文字都是由新华社转交的。其中一篇且在北京、广州、香港之间周流了半年以上，原因是原文词语极不客气，《明报月刊》坚持要修改。所以我现在很想看看明年广州出版的“冯衣北”原作究竟说些什么。据我所知，这次“冯衣北”的反击是由北京某一学术机构发号施舍的，但主要执笔人似在广州，大概是陈先生晚年的及门弟子。不过我一直有一种直感，认为这位执笔者本人对我毫无恶意，他写这些“弦箭文章”也不是出于本心。事实上，“冯衣北”三个字已给我们提供了线索。“冯”即是“凭”，如“冯冯翼翼”、“左冯翊”中之“冯”。所

以“冯衣北”者凭依北京也。这是作者告诉我，他写这些文字完全是依照北京的指示办事。执笔人既曾受业于陈先生，他当然也有相当程度的古典文学的修养。因此，“冯衣北”三个字的古典根据也许是出于古诗“胡马依北风，越鸟巢南枝”。“胡”与“马”则可能暗示作者的姓氏。更可能作者姓“胡”并自称是“马”克思主义者。如果所测不误，这显然是继承了陈先生“暗码系统”的衣钵。当然，我这次的“索隐”将永远得不到证实，因为执笔人是决不会公开承认的。无论如何，“冯衣北”给我提供了好几条有关陈先生晚年的重要资料，特别是“六亿人民齐跃进，十年国庆共欢腾”那幅歇后语的门联。不论是出于无心还是有意，在客观上他确是帮了我的大忙。我愿意在此对他表示谢意。此外我也要感谢友人汪荣祖先生，他的质疑问难使我有机会更深入地研究陈先生的晚年诗文。我们之间的争论并不是最重要的事情；孰是孰非，只有让时间来判定。

× × × ×

大陆官方学术界对此书的敌忾完全是出于狭隘的党派观点；也许是为了顾全颜面，他们一定要坚持一种说法，即陈先生至少一度向中央政权认同过，哪怕这个“一度”只延续了“一刹那”那么短暂也没有关系。然而这在事实上是办不到的。我确

实不理解中共何以在全无劫材的情况下必争此无关全局死活的小组。陈先生最后二十年的历史将来的史家自有公平的论断，现在还不是定案的时候。

无论别人相信不相信，我都要再重复声明一次：我这本书在政治上只有历史的意义而无现实的意义。我无法在书中避开政治，是因为受到了陈先生的诗文本身的内在限制。但是陈先生虽涉及政治，却并未陷入政治；他基本上是从文化的观点对现实政治施以最猛烈的批判的。盖棺定论，他是一个广义的“文化遗民”，而不是狭义的“政治遗民”。

如果我这本书还值得扩大再版，以广流传，它的意义绝不在其中所涉及的政治恩怨。随着时间的推移，这些具体的政治恩怨都将逐渐褪色，直到变得完全无足轻重为止。这本书的主要用意是通过对陈先生著作的较深入的疏解，以了解中国的文化传统和学术传统。由于我的重点是在“了解”而不在“评价”，所以我一再强调我个人对他的文化反应十分“同情”，而未必完全“同意”。但是我在此书中并不进一步说明我在哪些地方“同意”他，又在哪些地方“不同意”他。因为那是属于“评价”的范围，在学术研究上是没有意义的。文化不是挂在嘴上的空洞口号，而是体现在个人的全部言行之中的。现代人类学研究文化的方法比较注重从一个社群的集体言行来观察它的价值系统。但是历史学也可通过个别的代表人物的具体表现来研究某一文化，特别是在这个文化面临着剧烈变动的时代。

陈先生的《元白诗笺证稿》和《柳如是别传》已为我们提供了成功的范例。孔子说：“视其所以，观其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉廋哉？”这便是从个人的言行观察他所体现的文化价值的最好方法。陈先生身上真正体现了传统文化中许多中心的价值，这是大家所有目共睹的。正如他说王国维一样，他自己也是一个“中国文化精神所凝众之人”。他生在中国文化变动最剧烈的时代，而且深知这个变动是不可避免的。但是他面对“当世之巨变”，既不是一味抗拒，也不是盲目拥抱。从知识分子的立场说，他毕生所特别强调的“独立之精神，自由之思想”便已打通了传统与现代之间的隔阂。“独立之精神，自由之思想”是现代知识分子的特征，但在中国士的传统中也有其根源，不过不够彻底而已。在“独立之精神，自由之思想”的前提下，他毋宁是欢迎文化变迁的。因为唯有如此，中国文化才能通过长时期自觉而理性的抉择，以求“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”。陈先生不仅是一个“中国文化精神所凝聚之人”，而且又曾直接接触过西方古典文化的本原，他在“五四”第一代知识分子中代表了保守和进步之外的另一典型。因此，他在最后二十年中国“劫尽变穷”之际的文化反应才特别值得我们深入地加以分析。

在他自己的研究领域内，陈先生也曾相当有效地把中国的人文学术从传统带进了现代。一般地说，他的文史论著是中国的传统学人和现代专家所都能相悦以解的。传统学人能接受他，

因为他的概念结构（conceptualization）是从中国文献的内在脉络中自然呈露出来的。这是他“旧学邃密”的一面。现代专家能欣赏他，则因为他所处理的问题完全是现代的。这又是他“新知深沉”的一面。更重要的是，在他所处的早期过渡的阶段，这种“旧学”和“新知”的结合无论在精神上或形式上都顺理成章，不见勉强牵凑的痕迹。让我们举一个比较突出的实例来作说明。他在《隋唐制度渊源略论稿·叙论》中说：

> 此书本为供初学读史者参考而作，其体裁若与旧史附丽，则于事尤便，故分别事类，序次先后，约略参酌隋唐史志及通典、唐会要诸书，而稍为增省分合，庶几不致尽易旧籍之规模，亦可表见新知之创获，博识通人幸勿以童牛角马见责也。

陈先生体裁上不肯“尽易旧籍之规模”便是因为他的概念结构是顺着史料的内在脉络发展出来的，而不是袭取任何西方观念然后强加于史料之上的。但是这部书所分析的“渊源系统”及其流变则是崭新的现代史学观念。这正是他所说的“新知之创获”。

我当然不是说陈先生是老一辈中国人文学者中唯一从传统过渡到现代的人，更不是说他已完成了这个“过渡”的历程。这个历程一时是走不完的，我们今天也已不可能仍停留在他的阶段。我只是要用上引的一段文字来说明：陈先生确是企图自

觉地在人文学术方面创辟一条化传统为现代的道路。然而这一创辟的尝试在他的最后二十年的学术生涯中竟不幸砉然而止。他晚年的一切著作主要都是为了“纪念当日个人身世之感”而写成的。“考评陈、范文新就，笺释钱、杨体别载”。“珍重承天井中水，人间唯此是安流。”这些诗句告诉我们：他的著述体裁改变了，《论再生缘》和《柳如是别传》都不过是他个人的“所南心史”而已。这在现代中国学术史上真不能不说是一大悲剧！

尽管如此，陈先生的学术精神虽在晚年也丝毫没有失去光辉，而且在某些方面还由于环境的逼迫而获得更进一步的发扬。本书已有较详细的讨论，此处不赘。最后，我只想极其概括地谈一谈陈先生的学术渊源及其在今天中国人文研究方面所可能发生的启示作用。过去评论陈先生的治学途径的人，有的说他上承乾嘉考证，有的说他融会中西，也有人说他“虽不唯物，然而辩证”。这些说法都各有根据、各有所见，不过从今天的理解来看，尚嫌不够明确。首先我要强调，陈先生考释文史的方法虽然不可避免地受到西方学风的波动，但基本上是从中国传统中发展出来的。他在这一方面也作出了化传统为现代的贡献。如果用我们今天熟悉的观念来说明他的治学方法，我们可以说他是“实证”和“诠释”参伍以求，交互为用的。“实证”是求取知识的常法，“诠释”则是通解文献含义的窍门。这两种方法在中国和西方都各有传统，而源流则彼此不同。陈先生

在德国留学很久，对西方“实证”与“诠释”的两大传统至少都有过接触。例如他在文献考证方面可能受到兰克（Ranke）一派史学的影响。这在当时有“科学的史学”之称，是注重“实证”知识的。但另一方面，他强调“神游冥想，与立说之古人，处于同一境界”的“真了解”，这又露出德国诠释传统中所谓 Verstehen 的痕迹了。然而我们细读他的著作，他的“证”与“释”的两部分则显然都是中国传统的“推陈出新”。他在“实证”方面自然凭借了乾嘉考据学的基础，但他的“诠释”也是“汉家故物”的现代发展。中国古人早就发现了“言不尽意”的道理。孟子便已说过：“说诗者，不以文害辞，不以辞害志，以意逆志，是为得之。”这一“诠释”传统在中国不但一直没有中断过，并且在朱子手中更得到了各种层次的开展。特别值得注意的是：中国的“实证”与“诠释”和西方的情况不同，二者不是互相对立、互相排斥的。相反地，它们是相反而又适相成的。朱子解经、注《楚辞》、考《韩文》都结合着“实证”与“诠释”两种成分。近人较重视朱子为考证开先河，但他在中国诠释学上的贡献则尚待我们作有系统的研究。我在别处曾初步讨论到这个问题，这里不能涉及。（见 Ying-shih Yü，“Morality and Knowledge in Chu Hsi's Philosophical System,” in Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1986.）陈先生也和朱子一样，把“实证”与“诠释”有机地结合起来，加以灵活运用；

我们根本不能分清何处是“证”，何处是“释”。他的论著往往给人以层次复杂的深度感，其原因便在这里。

最近二三十年来，西方诠释学的方法论有了新的进展，在哲学领域内甚至渐有与“实证”派分庭抗礼的趋势。因此今天中国学人也已感染到这股新的风气；其中似乎还有人希望“诠释”可以取代“实证”，以便于我们重新理解中国的传统。我可以武断地说：抱有这种想法的人至少对中国学术传统是缺乏认识的。今天西方诠释学的理论纷繁，莫衷一是。这些争论在西方哲学、文学和神学上孰是孰非，我完全没有资格断定。中国有诠释传统而没有发展出系统的方法论，所以西方的讨论确有足供参照的地方。例如伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）所谈的“预解”（preunderstanding）、“传统”、“境界交融”（fusion of horizons）之类观念也大致可以说明中国的诠释现象。但是伽达默尔否认我们有了解作者“本意”的任何可能，这便和中国的诠释传统大相径庭。作者“本意”不易把捉，这是中国古人早已承认的。但是因为困难而完全放弃这种努力，甚至进而饰说“本意”根本无足轻重，这在中国传统中无论如何是站不稳的。从孟子、司马迁、朱熹，以至陈先生都注重如何遥接作者之心于千百年之上。通过“实证”与“诠释”在不同层次上的交互为用，古人文字的“本意”在多数情形下是可以为后世之人所共见的。“本意”自有其历史的客观性，不因主客交融便消失不见；这在中国的人文传统中是屡试而已验的。陈先

生研究庾信、杜甫、白居易、元稹以至钱谦益与柳如是都可以作证。所以就西方诠释学中的“本意”问题而言，我是宁舍伽达默尔而取贝蒂（Emilio Betti）和赫希（E. D. Hirsch, Jr.）的。由此可见，陈先生循着中国文献的内在结构而开拓的新考证和新诠释正为我们指出了一个明确的方向，使我们有可能更进一步把中国的人文学术从传统转化为现代。不识传统而空言“现代转化”是无济于事的。概念结构（或概念化 conceptualization）确是现代人文学术的特征之一，但是概念化并不等于硬套西方的理论和方法，这与现代化不等于西化是同一道理。陈先生的概念化来自中国的深厚传统，因此才能反照这个传统，使它重新发出现代的光芒。我想借朱子的一首诗来说明这种情况：

古镜重磨要古方，眼明偏与日争光，明明直照吾家路，莫指并州作故乡。

这是陈先生的著述对我们的最大启示。我们要珍重这一启示，否则我们不但看不见回家的路，而且将无可避免地陷入“无端又渡桑干水，却认并州是故乡”的困境。

一九八六年十月二十四日，序于美国康州之橘乡

附记：“冯衣北”的“商榷”最近已正式出版，题名《陈

寅恪晚年诗文及其他》（广州，花城出版社，一九八六年七月）。此书收入“冯”文两篇，以大号字排，共四四页，收入我的文字五篇，以小号字排印，共二八七页，作为“附录”。关于“冯衣北”的代表性问题，该作者最后在《跋》中说道：

区区一支秃笔，竟让余先生产生“某个部门”的错觉，则笔者倒真有点“受宠若惊”了。

特录出以便读者自作判断。

“士魂商才”

——《中国近世宗教伦理与商人精神》日译本自序

平凡社接受了岛田虔次先生的建议，决定把《中国近世宗教伦理与商人精神》译成日文出版。这件事给予我意外的喜悦和荣幸。我研究中国文化史和思想史已经三十多年了。这三十多年中，我一直受到日本汉学家著作的教益。读者不难在本书中发现，如果没有日本学者的丰富业绩，这本小书是无法写成的。所以我特别高兴这部日译本能呈现于日本学界之前，算作我的一种回报。

这本书主要是讨论明清时代儒家思想和商人阶层的兴起之间的交互影响。这是以前研究中国思想史或社会史的人所不很注意的一个方面。但是这个问题太大，不是这部小书所能讲得清楚的。我的希望是在这一新的史学园地中做一点拓荒的工作。

因此我期待着更多的史学家，特别是日本学者，来共同耕耘。我深信将来的收获一定是很丰硕的。

我在本书中虽然强调了儒家伦理的重要作用，但是我所说的儒家是宋明以下的新儒家，其中已吸收了佛教的成分，特别是新禅宗的影响。宋明儒学建立了比较完整的心性论，因此也具有明显的内倾性格。宋明心性论的最后根据当然是原始儒家的经典，特别是《论语》、《孟子》、《大学》和《中庸》。这部宋以后所谓《四书》都是在佛教进入中国以前撰成的，代表了中国本土的智慧。然而不可否认的，这一原始智慧的再发现和新发展是由新禅宗促成的。韩愈（七六八——八二四）受了新禅宗的启示，因此才致力于重建儒家的道统。他和李翱（七七四——八三六）两人共同提倡儒家关于心、性的学说。虽然他们（尤其是李翱）并没有能够完全摆脱掉佛教的观点，但是他们的终极目的是要从佛教手中夺回儒家久已失去的阵地。因为从南北朝到隋唐这一长时期中，中国知识人大体上都相信儒家是只管“治身”的，也就是“世间”的学问；而佛教则是“治心”的，也就是“出世”的学问。“出世”比“世间”更为根本。

但是韩、李两人的努力在当时并没有发生重要的影响。在他们死后不久，张彦远在咸通二年（八六一）所撰的《三祖大师碑阴记》中说：

夫稟儒道以理身理人，奉释氏以修心修性，其揆一也。

（《全唐文》卷七九〇）

可见"身"属儒家、"心性"属释家的两分观念还是很流行的。而且一直到北宋初期，情况依然未变。所以智圆（九七六——一〇二二）说：

儒者饰身之教，故谓之外典；释者修心之教，故谓之内典也。

（《闲居编》卷一九《中庸子传》）

这是宋代新儒家转向内倾的思想背景。明白了这一层关系，我们便不难看出，新儒家一方面固然成功地取代了新禅宗，另一方面也融会了新禅宗的精神，和汉代以前的旧儒家不尽相同了。本书泛称"近世宗教伦理"，而不用"儒家伦理"的专名，其道理便在这里。

其次，本书的另一重点是讨论商人的精神。中国的商人阶层早在春秋战国时代便已出现在历史的舞台。秦汉以下，商人也一直都在社会上活跃。那么我们为什么要特别重视明清的商人呢？这主要是因为一方面商和士之间的互相流动开始变得非常密切了，而另一方面商人阶层又明确地形成了自己的意识形态（ideology）。换句话说，商人在中国的社会价值系统中正式地上升了。士、农、工、商的传统秩序渐渐转

变为士、商、农、工的新秩序了。更值得注意的是：十五、十六世纪以来，许多“士”竟成为“商”的代言人，所谓商人的意识形态其实是通过“士”的笔或舌而建立起来的。甚至像王阳明这样的大哲学家、像李梦阳这样的大文学家也开始给商人写墓志铭，并且说：“四民异业而同道”或“士商异术而同心”了。王阳明以后，明清的重要文集中，常常可以找到有关商人的记载；中国的社会结构在不知不觉中已发生了一个很基本的变化。我在本书中曾列举了许多例证。但是我愿意借这个机会再补充一条极重要的资料。唐顺之（一五〇七——一五六〇）在《答王遵岩书》中说：

> 仆居闲偶然想起，宇宙间有一二事，人人见惯而绝可笑者。其屠沽细人有一碗饭吃，其死后则必有一篇墓志。……如生而饭食、死而棺椁之不可缺。此事非特三代以上所无，虽唐、汉以前亦绝无此事。
>
> （《荆川先生文集》卷六）

“屠沽细人”是小商人，但人人死后都有一篇墓志。这一普遍的现象最可以说明当时商人阶层的心理：他们不但已不再自惭形秽，而且相信自己和立功、立德、立言的大人物一样，也可以“不朽”了。唐顺之明说这是以前所绝无之事，更证明商人墓志铭的大量出现确是明代中期以后的新发展。唐顺之既对商人这样轻视，照理说他自己是不会给商人写墓

志的了。可是有趣得很，他的文集中至少便有两篇商人的传记：一篇是为新安商人程楷（一四六九——一五二四）所写的《程少君行状》（《文集》卷十五），另一篇是为扬州盐商葛钦之的妻子所写的《葛母传》（卷十六）。不用说，这两篇传记都是很恭维他们的。在《葛母传》中，作者更告诉我们一个重要的事实：葛母不但送她的儿子到南京去向湛若水问学，而且还出了数百金为湛若水在扬州建修了甘泉书院。这件事是我们以前所不知道的，它为商人和儒学的关系提供了新证据。唐顺之的《文集》更证实了本书的基本论点。

十五世纪以来，“弃儒就贾”是中国社会史上普遍的新现象。不但商人多从士人中来，而且士人也往往出身商贾家庭。所以十九世纪的沈垚说：“天下之士多出于商。”最近读到汉译本涩泽荣一《论语与算盘》，我十分欣赏他所创造的“士魂商才”的观念。明清的中国也可以说是一个“士魂商才”的时代，不过中国的“士”不是“武士”而是“儒士”罢了。看来在中、日两国的近世史和现代史上，“士魂商才”是一个共同的重大课题，值得历史学家共同研究和互相印证。

怀着对于中、日史学携手并进的热烈愿望，我谨以此书献给日本的读者。

一九八八年四月二十六日余英时于普林斯顿

怎样读中国书

读书方法因人而异、因目的而异、因学科而异、因书而异……所以读书方法是很不容易写的题目。而且一提到“读书方法”，好像便给人一种印象，以为读书有一定的方法，只要依之而行，便可读通一切的书。这是会发生误导作用的。《开卷》专刊以“我的读书方法”辟为专栏是一个比较聪明的做法，因为读书方法确是每个人都不一样。

但是我在构思这篇短文时，还是不免踌躇，因为我从来没有系统地考虑过：我这几十年究竟是用哪些方法来读书的。现在回想起来，我似乎变换过很多次的读书方法，这和我自己的思想变迁以及时代思潮的影响都有关系。但是所谓“方法的变换”并不是有了新的方法便抛弃了旧的方法，而是方法增多了，不同的方法在不同的研读对象上可以交互为用。我从前提

出过："史无定法"的观念，我现在也可以扩大为"读书无定法"。不过这样说对于青年读者似乎毫无用处。如果详细而具体地讲，那便非写一部很长的"读书自传"不可。

我另外也感到一个困难：我究竟对谁说"读书方法"呢？我现在姑且假定我的读者是有志于研究中国文史之学的青年朋友，和四十年前的我差不多，即正想走上独立治学的路，但是还没有完全决定选择哪一种专门。

中国传统的读书法，讲得最亲切有味的无过于朱熹。《朱子语类》中有《总论为学之方》一卷和《读书法》两卷，我希望读者肯花点时间去读一读，对于怎样进入中国旧学问的世界一定有很大的帮助。朱子不但现身说法，而且也总结了荀子以来的读书经验，最能为我们指点门径。

我们不要以为这是中国的旧方法，和今天西方的新方法相比早已落伍了。我曾经比较过朱子读书法和今天西方所谓"诠释学"的异同，发现彼此相通之处甚多。"诠释学"所分析的各种层次，大致都可以在朱子的《语类》和《文集》中找得到。

古今中外论读书，大致都不外专精和博览两途。

"专精"是指对古代经典之作必须下基础工夫。古代经典很多，今天已不能人人尽读。像清代戴震，不但十三经本文全能背诵，而且"注"也能背诵，只有"疏"不尽记得；这种工夫今天已不可能。因为我们的知识范围扩大了无数倍，无法集

中在几部经、史上面。但是我们若有志治中国学问，还是要选几部经典，反复阅读，虽不必记诵，至少要熟。近人余嘉锡在他的《四库提要辨证》的《序录》中说："董遏谓'读书百遍，而义自见'。固是不易之论。百遍纵或未能，三复必不可少。"至少我们必须在自己想进行专门研究的范围之内，作这样的努力。经典作品大致都已经过古人和今人的一再整理，我们早已比古人占许多便宜了。不但中国传统如此，西方现代的人文研究也还是如此。从前芝加哥大学有"伟大的典籍"（Great Books）的课程，也是要学生精熟若干经典。近来虽稍松弛，但仍有人提倡精读柏拉图的《理想国》之类的作品。

精读的书给我们建立了做学问的基地；有了基地，我们才能扩展，这就是博览了。博览也需要有重点，不是漫无目的地乱翻。现代是知识爆炸的时代，古人所谓"一物不知，儒者之耻"，已不合时宜了。所以我们必须配合着自己专业去逐步扩大知识的范围。这里需要训练自己的判断能力：哪些学科和自己的专业相关？在相关各科之中，我们又怎样建立一个循序发展的计划？各相关学科之中又有哪些书是属于"必读"的一类？这些问题我们可请教师友，也可以从现代人的著作中找到线索。这是现代大学制度给我们的特殊便利。博览之书虽不必"三复"，但也还是要择其精者作有系统的阅读，至少要一字不遗细读一遍。稍稍熟悉之后，才能"快读"、"跳读"。朱子曾说过：读书先要花十分气力才能毕一书，第二本书只用花七八

分工夫便可完成了，以后越来越省力，也越来越快。这是从“十目一行”到“一目十行”的过程，无论专精和博览都无例外。

读书要“虚心”，这是中国自古相传的不二法门。

朱子说得好：“读书别无法，只管看，便是法。正如呆人相似，挨来挨去，自己却未先要立意见，且虚心，只管看。看来看去，自然晓得。”

这似乎是最笨的方法，但其实是最聪明的方法。我劝青年朋友们暂且不要信今天从西方搬来的许多意见，说什么我们的脑子已不是一张白纸，我们必然带着许多“先入之见”来读古人的书，“客观”是不可能的等等昏话。正因为我们有主观，我们读书时才必须尽最大的可能来求“客观的了解”。事实证明：不同主观的人，只要“虚心”读书，则也未尝不能彼此印证而相悦以解。如果“虚心”是不可能的，读书的结果只不过各人加强已有的“主观”，那又何必读书呢？

“虚”和“谦”是分不开的。我们读经典之作，甚至一般有学术价值的今人之作，总要先存一点谦逊的心理，不能一开始便狂妄自大。这是今天许多中国读书人常犯的一种通病，尤以治中国学问的人为甚。他们往往“尊西人若帝天，视西籍如神圣”（这是邓实克一九〇四年说的话），凭着平时所得的一点西方观念，对中国古籍横加“批判”，他们不是读书，而是像高高在上的法官，把中国书籍当做囚犯一样来审问、逼供。如

果有人认为这是“创造”的表现，我想他大可不必浪费时间去读中国书。倒不如像鲁迅所说的“中国书一本也不必读，要读便读外国书”，反而更干脆。不过读外国书也还是要谦逊，也还是不能狂妄自大。

古人当然是可以“批判”的，古书也不是没有漏洞。朱子说：“看文字，且信本句，不添字，那里原有罅缝，如合子相似，自家去抉开，不是浑沦底物，硬去凿。亦不可先立说，拿古人意来凑。”读书得见书中的“罅缝”，已是有相当程度以后的事，不是初学便能达得到的境界。“硬去凿”、“先立说，拿古人意来凑”却恰恰是今天中国知识界最常见的病状。有志治中国学问的人应该好好记取朱子这几句话。

今天读中国古书确有一层新的困难，是古人没有的：我们从小受教育，已浸润在现代（主要是西方）的概念之中。例如原有的经、史、子、集的旧分类（可以《四库全书总目提要》为标准）早已为新的（也就是西方的）学科分类所取代。人类的文化和思想在大端上本多相通的地方（否则文化之间的互相了解便不可能了），因此有些西方概念可以很自然地引入中国学术传统之中，化旧成新；但有些则是西方文化传统中特有的概念，在中国找不到相当的东西；更有许多中国文化中的特殊的观念，在西方也完全不见踪迹。我们今天读中国书最怕的是把西方的观念来穿凿附会，其结果是非驴非马，制造笑柄。

我希望青年朋友有志于读古书的，最好是尽量先从中国旧

传统中去求了解，不要急于用西方观念作新解。

中西会通是成学之后，有了把握，才能尝试的事。即使你同时读《论语》和柏拉图的对话，也只能分别去了解其在原有文化系统中的相传旧义，不能马上想“合二为一”。

我可以负责地说一句：二十世纪以来，中国学人有关中国学术的著作，其最有价值的都是最少以西方观念作比附的。如果治中国史者先有外国框框，则势必不能细心体会中国史籍的“本意”，而是把它当报纸一样地翻检，从字面上找自己所需要的东西。（你们千万不要误信有些浅人的话，以为“本意”是找不到的，理由在此无法详说。）

“好学深思，心知其意”是每一个真正读书人所必须力求达到的最高阶段。读书的第一义是尽量求得客观的认识，不是为了炫耀自己的“创造力”，能“发前人所未发”。其实今天中文世界里的有些“新见解”，戳穿了不过是捡来一两个外国新名词在那里乱翻花样，不但在中国书中缺乏根据，而且也不合西方原文的脉络。

中国自唐代韩愈以来，便主张“读书必先识字”。中国文字表面上古今不异，但两三千年演变下来，同一名词已有各时代的不同含义，所以没有训诂的基础知识，是看不懂古书的。西方书也是一样。不精通德文、法文而从第二手的英文著作中得来的有关欧洲大陆的思想观念，是完全不可靠的。

中国知识界似乎还没有完全摆脱殖民地的心态，一切以西

方的观念为最后依据。甚至“反西方”的思想也还是来自西方，如“依赖理论”、如“批判学说”、如“解构”之类。所以特别是这十几年来，只要西方思想界稍有风吹草动（主要还是从美国转贩的），便有一批中国知识分子兴风作浪一番，而且立即用之于中国书的解读上面，这不是中西会通，而是随着外国调子起舞，像被人牵着线的傀儡一样，青年朋友们如果不幸而入此魔道，则从此便断送了自己的学问前途。

美国是一个市场取向的社会，不变点新花样、新产品，便没有销路。学术界受此影响，因此也往往在旧东西上动点手脚，当做新创造品来推销，尤以人文社会科学为然。不过大体而言，美国学术界还能维持一种实学的传统，不为新推销术所动。今年五月底，我到哈佛大学参加了一次审查中国现代史长期聘任的专案会议。其中有一位候选者首先被历史系除名，不加考虑。因为据听过演讲的教授报告，这位候选者在一小时之内用了一百二十次以上“discourse”这个流行名词。哈佛历史系的人断定这位学人太过浅薄，是不能指导研究生作切实的文献研究的。我听了这番话，感触很深，觉得西方史学界毕竟还有严格的水准，他们还是要求研究生平平实实地去读书的。

这其实也是中国自古相传的读书传统，一直到三十年代都保持未变。据我所知，日本汉学界大致也还维持着这一朴实的作风。我在美国三十多年中，曾看见了无数次所谓“新思潮”的兴起和衰减，真是“眼看他起高楼，眼看他楼塌了”。我希

望中国知识界至少有少数“读书种子”，能维持着认真读中国书的传统，彻底克服殖民地的心理。至于大多数人将为时代风气席卷而去，大概已是无可奈何的事。

但是我绝不是要提倡任何狭隘的“中国本土”的观点，盲目排外和盲目崇外都是不正常的心态。只有“温故”才能“知新”，只有“推陈”才能“出新”；“旧书不厌百回读，熟读深思子自知”，这是颠扑不破的关于读书的道理。